عِزَّة حسين

سياسات تقنين الشريعة

النُّخب المحلية، والسُّلطة الاستعمارية، وتشكُّل الدولة المسلمة

نقله إلى العربية: باسل وطفه



عِزَّة حسين

سياسات تقنين الشريعة

النُّخَب المحليَّة، والسُّلطة الاستعماريَّة، وتشكُّل الدولة المُسلِمة



عِزَّة حسين

سياسات تقنين الشريعة

النُّخَب المحليَّة، والسُّلطة الاستعماريَّة، وتشكُّل الدولة المُسلِمة

نقله إلى العربية: باسل وطفه

راجعه وحرّره: ياسر عبد الرحمن - أحمد عبد الفتاح



سياسات تقنين الشريعة
النُّخَب المحليَّة، والسُّلطة الاستعماريَّة، وتشكُّل الدولة المُسلِمة
عِزَّة حسين

هذه هي الترجمة العربية الشرعية الكاملة لكتاب:

The Politics of Islamic Law
Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State
by: Iza R. Hussin

صدر هذا الكتاب للمرة الأولى بالإنكليزية عام ٢٠١٦م.

تُنشر هذه الترجمة بموجب اتفاق خاص مع:

The University of Chicago Press

سياسات تقنين الشريعة
النُّخَب المحليَّة، والسُّلطة الاستعماريَّة، وتشكُّل الدولة المُسلِمة

تأليف: عِزَّة حسين
نقله إلى العربية: باسل وطفه
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٨/٢١٨٤٧
الترقيم الدولي: ISBN 978-977-6459-34-2
الطبعة الأولى: يناير ٢٠١٩م - جمادى الأولى ١٤٤٠هـ
إصدار مشترك مع الشبكة العربية للأبحاث والنشر

مدارات للأبحاث والنشر
٥ شارع ابن سندر - الزيتون - القاهرة - جمهورية مصر العربية
٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠ /١ /٢
info@madarat-rp.com
مدارات للأبحاث والنشر

المحتويات



مقدمة الطبعة العربية

الشريعة في ميزان الترجمة: التاريخ والسياسة والمتغيِّرات

منذ سنحت فرصة نقل هذا الكتاب إلى العربية، ظهرت الإشكالية التالية: ما هي الترجمة المناسبة للمفاهيم الواردة في العنوان؟ الشريعة أم القانون؟ السياسة أم الجدل؟ الدولة الإسلامية أم الدول المسلمة؟ يروم هذا الكتاب العمل على التأصيل التاريخي لهذه المفاهيم المعقَّدة، وتحليل تداخلاتها في المؤسَّسات، بالإضافة إلى الخيارات الفعلية واللغوية المتاحة للمسلمين في عالم اليوم. وقد كانت هذه الإشكالية تحديدًا هي أول ما واجهنا حينما سنحت فرصة نقل هذا الكتاب إلى العربية. وبتطور النقاش مع المترجم والناشر العربي حول العنوان المناسب، اتضح أننا بصدد إشكالية أكبر من مسألة الترجمة، فنحن إزاء سلسلة من الأسئلة التحليلية حول إمكانية تنقُّل المفاهيم والمعاني عبر السياقات واللغات والأزمنة.

أودُّ هنا أن أعرب عن امتناني لجهود الناشر العربي والمترجم وانفتاحهما للنقاش حول هذا العمل[1]، سعيًا لإخراجه في أفضل صورة ممكنة. لقد أردت - من خلال هذا الكتاب - تيسير النقاش بين علماء السياسة والتاريخ والقانون المقارن والشريعة. وعليه، فإن ما يُرجى من هذه الترجمة هو توسيع نطاق المشاركة في ذلك النقاش الثَّري، القديم المتجدِّد، فضلًا عن إتاحة الفرصة للتبادل الفكري بين من يُدرِّسون ويعملون في

---

(١) أودُّ أن أعرب عن شكري بالأخص للبروفيسور كينيث كونو، والبروفيسور أليس جولدبرج، ودكتور آندرو مارش، ودكتور علي ميئان، ودكتور فهد بشارة، وساجنك دوتا، ودكتور داريل لي، ودكتور سرتاج سيهليكولو، ودكتور جنيد قدري، ودكتور آندرو آرسن، ودكتور صوفيا فينر، والبروفيسور تيري دييونج. وأخيرًا للأستاذ محمد الجندي الذي تفضَّل بنقل هذه المقدِّمة إلى العربية.

مؤسَّسات تعتمد الإنكليزية لغة للعلم من ناحية، وبين زملائهم الذين يعملون في النطاق الحضاري للعربية في الشرق الأوسط وأنحاء العالم الإسلامي من ناحية أخرى.

أول المفاهيم النظرية المترجمة في هذا العمل هو مفهوم «الشريعة». ولا يتضمَّن هذا الكتاب حجاجًا لصالح القانون الإسلامي أو الشريعة أو الدولة المسلمة أو ضدهم، ولا يدَّعي مناقشة الشريعة. وبالتالي، لا يمكن تصنيفه في إطار الأعمال الفقهية. إن المفهوم الذي اعتمده الكتاب للشريعة هو أنها «منهاج واسع من السلوكات الصحيحة بتوجيه إلهي»، ولذا يتسق مصطلح «القانون» أكثر مع هدف الكتاب؛ ذلك أنه يعبِّر عن جهود الدولة في تحديد نطاق هيمنتها وفحواها. بالإضافة إلى ذلك، فإن أصول مصطلح «القانون» تمتدُّ إلى عدد كبير من تجارب مختلف الدول، المسلمة وغير المسلمة في التأكيد على وجود حدٍّ واضح بين سلطةِ الإله وسلطةِ الحاكم. وفي «تقنين الشريعة» محاولة أيضًا لفهم عملية أخرى، وهي أن هذا العمل هنا لا يقتصر على تحديد محتوى القانون، ولكن يناقش أيضًا قضية وضع الشريعة وترجمتها وعرضها إزاء مؤسَّسات الدولة الحديثة ولغتها. وقد تطلَّبت هذه العملية السلطةَ الرمزية للشريعة، والتي اتسمت بالمركزية، وفي الوقت نفسه همَّشت نطاق المؤسَّسات والسلطات الشرعية السابقة وما عَنَتْه من ترتيبات وتراتبيات سياسية واقتصادية واجتماعية.

و**ثانيها** أننا استعملنا مصطلح «سياسات» للإشارة إلى أن هذه العملية تضمَّنت بشكل واضح صراعًا على السلطة والحكم. وبالتالي، فإننا مهتمون هنا بثلاث نقاط مترابطة وثلاثة أنواع من الأدلة: الصراعات حول السيطرة على ولاية الحكم الشرعي ـ وهنا نفحص المعاهدات ـ وصراعات حول التحكيم ـ ونبحث هنا في المحاكمات ـ وأخيرًا الصراعات حول الحكم، والتي ندرس فيها تمثيل الإسلام والهوية الإسلامية والحكم الشرعي. ولسنا نقصد باستعمال مصطلح «صراع» التقليل من شأن عدم تناسب القوة العسكرية ومصادر الثروة الاقتصادية والقدرة السياسية بين المستعمِر والمستعمَر. ولا نتغيَّا هنا تناسي تاريخ من القهر كان أساسًا لهذه العلاقة الكولونيالية. وعلى الرغم من ذلك، فقد شارك المسلمون في الهند ومصر وملايا في هذه الصراعات، وفي أغلب الأحوال كانوا هُمْ من همَّ إليها لأسباب استراتيجية،

وسخَّروا إمكاناتهم واستغلوا الفرص التي سنحت لهم، إما تصديًا للأنظمة الكولونيالية أو إفادة منها.

إن مصطلح «سياسة» له تاريخ طويل، ليس فقط في دول الشرق الأوسط الناطقة بالعربية أو الأراضي التي كانت تحت سيطرة الدولة العثمانية، كما سنرى في غضون هذا الكتاب. ففي الهند، استعمل المغول مصطلح «سياسة» غالبًا في سياق محاولات تحقيق توازن بين المعايير المتعددة للقانون والحكم؛ كما أن الدولة الكولونيالية البريطانية وظَّفت هذا المصطلح للإبقاء على حالة من شرعية الحكم الـمُستمَدَّة من مغول الهند، ولكنهم فهموا السياسةَ في إطار وظيفة السياسات العامة للحاكم. كما أن العلاقة بين السياسة والشريعة قد تغيرت من خلال أفكار المسلمين الـمُحدَثين، ومع مطلع القرن التاسع عشَر اهتمَّ هؤلاء المسلمون المحدَثون في الهند بعَلاقات أفراد المسلمين وممارساتهم الدينية، ونجد أنه في أواخر القرن نفسه توجَّه اهتمام هذه الحركات الإسلامية إلى القيادة السياسية خارج نطاق الدولة الكولونيالية. وفي أوائل القرن العشرين، أصبح مصطلحا «السياسة» و«الشريعة» مترابطَيْن إلى حدٍّ بعيد في سياق النقاش حول الدولة القومية وسياسات النضال ضد الكولونيالية.

أما هذا الصراع فقد كان على مستويي السلطة والشرعية. يرتبط مصطلح «سلطة» (authority) في الإنكليزية بمعنيين: «أصل» و«كتابة»، ويلخص هذا المصطلح أحد المحاور الرئيسة في هذا الكتاب، ألا وهو الدور القوي الذي لعبته النصوص واللغة والتقنين والصياغة النصِّية في إنشاء الدولة الحديثة. وفي اللغتين الإنكليزية والعربية، لا يمكن فصل معجم المعاني المعني بدراسة الدولة عن الأصول المؤسَّسية لهذه المفاهيم، مع الأخذ في الحسبان أن الاستناد إلى علم أصول الكلمات (etymology) لا يُغني عن دراسة التاريخ، فإنه كما أن كلمة «سياسة» في العربية مشتقَّة من الجذر (س. و. س)، أي رعاية الناس والمدن وإدارة أحوالهم، كذلك الحال أيضًا في أصل كلمة (authority) في الإنكليزية التي تعود إلى المعاني المرتبطة بالخلق والأبوَّة وتأسيس النصِّ ووضعه. وبشكل مشابه، فإن اصطلاحي «قانون» (law) و«تشريع» (legislation) في الإنكليزية مرتبطان بالكتابة والقراءة، وجعل الأشياء قابلة للقراءة (legibility). وهاتان الكلمتان على صلة وثيقة أيضًا

بمفهوم الشرعية (legitimacy). وسيرًا على نهج برنكلي ميسيك؛ يولي هذا المشروع أهمية خاصَّة لفهم تأثيرات تغيُّر الأشكال التي يُترجَم من خلالها القانون إلى نصٍّ (وهي عمليات صياغة القانون، والتقنين والتشريع، والعمليات الضرورية لتشكُّل الدولة الكولونيالية)، على سعة خيارات المسلمين في التفاوض على السلطة، والسعي لتحقيق العدالة وتفهُّم القانون الإسلامي.

هنا يظهر سؤال **ثالث** متعلّق بهذه الدولة: ما هو التوصيف المناسب لهذه الحالة في العالم الحديث: دولة إسلامية، أم دولة مسلمة، أم دول مسلمة؟ إن قليلًا من الدول التي يناقشها هذا الكتاب تزعم أنها «دول إسلامية»، ومع ذلك فجميع هذه الدول استغلَّت مصادر السلطة الإسلامية في الدساتير والتشريعات بوصفها مصدرًا لشرعيتها. إن مفهوم «الدولة المسلمة» لا يعكس التطلُّعات الأيديولوجية لهذه الدول، بقدر ما يعكس التحديات الاجتماعية والسياسية التي تواجه دولًا تحكم شعوبًا مسلمة، بقطع النظر عما إذا كان مسلموها أكثرية أو أقلية. وبالإضافة إلى وجود أصداء لها في السياسة المعاصرة، فكلمة «دولة» (state) في الإنكليزية نقصد بها في هذا الكتاب معنيين: «دولة» للإشارة للكيان الحكومي، والمعنى الآخر هو حالة للوجود (للأفراد). وقد أسهم تطور الدولة المؤسَّساتية في الحقبة الكولونيالية في توسُّع مساحة تدخل الدولة في شئون الأفراد وحالتهم الاجتماعية، وبالتالي فقد زاد اعتماد الأفراد والفئات المجتمعية على الحكومة في طلب الإعانة والاحتجاج أو حتى السعي للتغيير، وأصبح للقانون في الدولة المسلمة الحديثة دورٌ في تثبيت المستويين المؤسَّسي والفردي وربطهما بحيث يكونان جزءًا من الدولة. أما التغييرات على مستوى الحكم فقد تحققت للأفراد من خلال الآلية القانونية؛ فقد آثرت تطلعات الأفراد والجماعات في الدولة نحو التغيير العملَ من خلال السُّبل القانونية.

وتقوم حركة الناس والبضائع والأفكار من خلال شبكات التجارة والتعليم والحج بدور شديد الأهمية في سردية تشكُّل الدولة المسلمة. وثمَّة اتجاه في دراسات الإسلام يشير ضمنًا إلى هرمية يعلوها الشرق الأوسط بوصفه المركزَ الفقهي والثقافي للمسلمين، والمكان الذي نشأ فيه الإسلام في الجزيرة العربية، إلى أن انتشر هذا الدين وتأقلم في مواضعَ وظروف جديدة

عبر القرون. وتظهر كلٌّ من الهند ومالايا بوصفهما هوامشَ على متن هذه الهرمية؛ ذلك أنهما بعيدتان عن المركز الرئيس لتشكُّل وصناعة الخطاب الإسلامي والتفسير الديني. تتتبَّع هذه الدراسة تحولات القانون الإسلامي من الهند في سبعينيات القرن الثامن عشَر (١٧٧٠) إلى مالايا ومصر في سبعينيات القرن التاسع عشَر (١٨٧٠)، بغية التأكيد على إشكالية تلك النظرة المهيمنة للهوامش أو الإمبراطورية ذات المركز السلطوي فيما يتعلق بالإسلام والشريعة. وبحلول عصر التجارة الإمبريالية، كانت الهند ومالايا ومصر قد ارتبطت بشكل وثيق في إنشاء شبكات للتبادل المشترك. وعليه، فلا يمكن وَصْفُ أيٍّ من هذه المواقع بأنها هامشية. أما في فترة الحكم البريطاني فقد أصبحت الهند مختبرًا للأفكار التي تتعلَّق بالدين والقانون والمجتمع والحكم. وبفضل تنقُّل المسئولين الكولونياليين البريطانيين من الهند إلى مصر ومالايا، تنقَّلت معهم التقنيات «الهندية» الجديدة. وسرَّع التطور في أنظمة النقل والطباعة والاتصال من وتيرة سبل التبادل بين المسلمين حول العالم وجعلها أعمَّ وأكثر شيوعًا. إن ما يبرزه هذا البحث بشكل ملحوظ هو استحالة إيجاد مركز يتمُّ من خلاله توجيه التغيير في القانون الإسلامي، بل يرفض هذا البحث أيَّ مقترح عن وجود وإعادة تشكُّل مركز كهذا في عالمنا اليوم.

ومما زاد من إشكاليات هذه الترجمة وصعوبتها وجعلها أكثر تعقيدًا، الظروفُ السياسية والمجتمعية التي يمرُّ بها الشرق الأوسط وجنوب آسيا وجنوب شرق آسيا في هذه الحقبة. فحين بدأتُ العمل على هذا المشروع لم يكن مصطلح «الدولة الإسلامية» محمَّلًا بتلك الدلالات التي يحملها الآن. ولعله من الوارد عدم وجود إمكانية أو رغبة لدينا للاتفاق على معجم مشترك لدلالات المصطلحات المتعلقة بالنقاش حول الدين والسياسة. أما ما سيظل مهمًا فهو الإقرار بأن أسباب استعمالنا لهذه المصطلحات وكيفية ذلك ستبقى محلَّ خلاف، بل ومن المهم أيضًا الاعتراف بأنها كانت موضعَ جدل ونقاش إبَّان حقبة طويلة على امتداد عصور التراث والفكر الإسلاميين.

لقد ولَّى العالم الذي كُتب فيه هذا الكتاب وحلَّ محله العالم الذي سيُقرأ فيه. بعضٌ من أبنائنا فارقونا، والكثير مما بناه آباؤنا لنا ولهم يحتاج

إلى أن يُعاد تشييده مرة أخرى. وإذا كان لهذا البحث من إسهام في إعادة البناء، فما أطرحه هنا مفاده أن جهود البناء تلك تستوجب نظرة مستجلية لتاريخنا.

عِزَّة حسين

شيكاغو ـ الولايات المتحدة الأمريكية

أكتوبر ٢٠١٧

شكر وعرفان

في خضم عملي البحثي كتابة وتعلُّمًا، كان من حسن طالعي أن أحظى بعَوْن وسَنَد جمهرة كبيرة من الباحثين والأصدقاء وأفراد العائلة في أكثر من مكان.

لقد زوَّدني زملائي في قسم الدراسات السياسية والدولية بجامعة كامبردج بتعليقات قيِّمة خلال المراحل الأخيرة من مراجعة العمل، كما وفَّرت كلية بيمبروك Pembroke ومركز التاريخ والاقتصاد المكانَ والوقتَ اللازمَيْن لإتمام المراجعة. وقدَّم لي زملائي وطلبتي في قسم العلوم السياسية بجامعة شيكاغو، ولجنة دراسات جنوب آسيا، ومركز شيكاغو للنظرية المعاصرة، ومركز دراسات الشرق الأوسط - قَدَّموا نقدًا ودعمًا لا يقدَّران. قرأت ليزا وادين Lisa Wedeen ودان سلاتر Dan Slater مسودَّة الكتاب في مختلف المراحل مرارًا وتكرارًا، الأمر الذي مثَّل تحديًا دفعني لإنجاز هذا الكتاب في أفضل صورة ممكنة. وكان جون كوماروف John Comaroff، وبرنارد هاركورت Bernard Harcourt، وغاري هيريغيل Gary Herrigel عونًا بحيث جعلت مناقشاتي لهم الكتاب بفحواه حيًّا في ذاكرتي بالدرجة الأولى. وأقدِّم شكري لديفيد برنت David Brent وديفيد بيرفين David Pervin من قسم المطبوعات بجامعة شيكاغو على إرشادهما، وأناتهما، وصرامتهما، إضافة إلى مُراجعي التجارب الطباعية للكتاب لإثرائهم العمل بالملحوظات المفصَّلة العميقة والبنَّاءة.

في جامعة واشنطن؛ كان الإشراف والدعم والنصح الدائم الذي أمدَّني بهم ميشيل و. مَكّان Michael W. McCann، وجويل س. مغدال Joel S. Migdal، وإليز غولدبيرغ Ellis Goldberg، ودانييل س. ليف Daniel S. Lev - محلَّ فائدة جمَّة.

وأقدِّم شكري وتقديري أيضًا لجاد بارزيلاي Gad Barzilai، وجيسيكا بير Jessica Beyer، وآن بوشيرفليد Ann Buscherfeld، وراشيل سيكوفسكي Rachel Cichowski، وكريستين ديستيفانو Christine DiStefano، وستيفين هيربرت Steven Herbert، وأردا إيبيكوغلو Arda Ibikoglu، ومارغريت ليفي Margaret Levi، وكلارك لومباردي Clark Lombardi، وأرزو أوسانلو Arzoo Osanloo، وفيسينت رفائيل Vicente Rafael، وسوزان ريكوردون Susanne Recordon، ولاوري سيرز Laurie Sears، وكريستن ستيلت Kristen Stilt، وأليسون واغنر ـ بويد Allison Waggener- Boyd، وسوزان وايتينغ Susan Whiting، وفرحات زيادة Farhat Ziadeh من جامعة واشنطن.

وتقديري العميق لشمشول أ. ب Shamsul A. B، وزينة أنور Zainah Anwar، ولَورا فان Laura Fan، ومحمد كمال حسن Muhammad Kamal Hassan، ومولیکا حجاز Mulaika Hijjas، والعائلة، ومحمد هاشم كمالي Muhammad Hashim Kamali، وكليف كيسلر Clive Kessler، وسوميت مندَل Sumit Mandal، ونوراني عثمان Norani Othman، وداتو سيري تونكو بوتري إنتان صافيناز (داتو سيري هو أحد الألقاب الملكية) Dato' Seri Tunku Putri Intan Safinaz ـ لما قدَّموه لي من دعم خلال إقامتي في ماليزيا.

وفي المملكة المتحدة، وفَّر لي كلٌّ من أنابيل غالوب Annabel Gallop، وسيمون أوفر Simon Over، وويليام روف William Roff، وويليام غيرفاس كلارنس سميث William Gervase Clarence Smith دعمًا قيِّمًا.

لقد كرَّس عددٌ من الباحثين المعطائين وقتَهم لقراءة أجزاء العمل ونَقْده في مراحل مختلفة، وصوَّبوا بعض الأخطاء الواردة فيه، ودعموا مسيرته بوسائل مختلفة، وهؤلاء هم: ليلى أحمد Leila Ahmed، وكارين باركي Karen Barkey، وإيف داريان ـ سميث Eve Darian-Smith، وميشيل غيليسنان Michael Gilsenan، وتيم هاربر Tim Harper، وإينيد هيل Enid Hill، وإليزابيث هورد Elizabeth Hurd، وعائشة جلال Ayesha Jalal، وبابر جوهانسن Baber Johansen، وديانا كيم Diana Kim، وبرنكلي ميسيك Brinkley Messick، وسالي ميري Sally Merry، وميشيل بيليتز Michael Peletz، وباربارا باويل Barbara Powell، وجوستين ريكلاند Justin Richland، ولورانس روزين

Lawrence Rosen، وميترا شرفي Mitra Sharafi، وكريستن ستيلت Kristen Stilt، وتشارلز تيلِّي Charles Tilly (والندوة السياسية الجدلية في جامعة كولومبيا)، وكريستوفر توملينز Christopher Tomlins، وفرانك فوغل Frank Vogel، وسوزان وينغل Susanne Wengle، ومليكة الزغل Malika Zeghal، والمجموعات في جامعة هارفرد، وكلية القانون في جامعة ييل (تأملات نقدية إسلامية)، وجامعة واشنطن، والجامعة الوطنية في سنغافورة، وجامعة نيويورك (مركز هاغوب كيفوركيان لدراسات الشرق الأدنى)، وروبرت هيفنر Robert Hefner، وصبا محمود Saba Mahmoud، ومحمود ممداني Mahmood Mamdani، وتامر مصطفى Tamir Moustafa، وجوستين ريكلاند Justin Richland، ودان سلاتر Dan Slater، ليزا وادين Lisa Wedeen، والزملاء الآخرون، وقد كانوا جميعًا في غاية العطاء فيما منحوه من وقت وخبرة للمراجعة النهائية لمسودة الكتاب خلال ورشة العمل التي أقيمت على مدى يوم واحد في جامعة شيكاغو.

وقد حظيت هذه الدراسة في أطوارها المختلفة بدعم مؤسَّسة العلوم الوطنية، والمجلس الأمريكي للمجتمعات المتعلِّمة، ومجلس المكتبة ومصادر المعلومات، ومؤسَّسة ميلون، وجامعة واشنطن، وجامعة ماساتشوستس في أميرست، وكلية القانون في هارفرد، وجامعة شيكاغو.

نشأت في كنف والديَّ: سليمة عبد الصمد Salimah A. Samad وحسين مُطالب Hussin Mutalib، وفي منزلهما العامر بالفكر والثقافة، وتعويد أبنائهما على الشجاعة الأدبية وجرأة التناول. وكان شقيقاي لقمان وآسيا Aziah معلميَّ ورفيقيَّ في السَّفَر. وكانت سيندي مكلاكلان Cyndie McLachlan ملاذي، وقد منحني ديفين مكلاكلان Devin McLachlan معنىً جديدًا للوطن الذي أترَعه سهيل ومريم بالبهجة والفرح. وأخيرًا، أسجِّل لعائلتي امتنانًا تعجز الكلمات عن احتوائه.

عِزَّة حسين

القسم الأول

سياقات



الفصل الأول

الجذور التاريخية للأُحجية المعاصرة

«إن معاهدة بانكور Pangkor كالقرآن تمامًا؛ يستحيل أن تضيف لها سطرًا أو تمحو منها آخر».

لم تكن الحياة المهنية لأول مندوب سام بريطاني في مالايا Malaya طويلة، ولا ناجحة. عُيِّن جيمس بيرش James Birch في منصبه عام ١٨٧٤، حيث اضطلع بمهمة زيادة الإيرادات، وإبطال العبودية، وتهدئة الخلاف الموروث بين النبلاء المالاويين(*)، إضافة إلى إنهاء الحرب بين الجماعات السرية الصينية. وقد مثَّلت معاهدة بانكور الموقَّعة عام ١٨٧٤ الصيغة القانونية التي تمخَّض عنها منصب بيرش في ولاية بيراق (دار الرضوان) Perak، وأولى إنجازات الحكم البريطاني غير المباشر في مالايا. وعندما سعى أحد الزعماء المالاويين في بيراق إلى التفاوض للحصول على منصب أكثر نفعًا له عبر هذه المعاهدة الموقَّعة حديثًا، أجابه بيرش: «إن معاهدة بانكور كالقرآن تمامًا؛ يستحيل أن تضيف لها سطرًا أو تمحو منها آخر»[١]. كانت تلك مضاهاة شائنة، وقد علم بها الزعماء، كما أن غطرسته المفرطة وازدراءه لسلطتهم أثارا ضغينتهم إلى الحدِّ الذي دفعهم إلى ترتيب أمر مقتله ولـمَّا يمض عام على توليه منصبه. خلال فترة الحكم القصيرة تلك، بذل بيرش - نيابة عن التاج البريطاني - جهدًا كبيرًا لجعل ما عدَّه المحيطون به

(*) عُرف شعب مالايا عند العرب بشعب المالايو، وفي هذا الكتاب استلزم الأمر اشتقاقات مختلفة يصعب اشتقاقها من تسمية «مالايو». وعليه، فإنني اعتمدت كلمة **المالاوي** للإشارة إلى هوية الفرد، وجمعها: **مالاويون/ وين**، والصّفة: **مالاوية**. وقد وجبت هذه الإشارة لتفادي الخلط بين شعب مالايا وشعب جمهورية مالاوي في جنوب شرق أفريقيا. (المترجم).

(١) انظر:

CO 273/87, 282-295 (5.6.1876): Testimony of Pangulu Mat Akib.

مجرد وهم أمرًا واقعًا؛ إذ تعقَّب النبلاء المالاويين المراوغين، لضمان الحصول على الشعار الملكي الذي يخوِّله افتتاح مكتب شرعي للسلطان الجديد. فارتحل عابرًا الأنهار، معلِّقًا البلاغات الخاصة بقوانين الضرائب الجديدة على جذوع الأشجار، كما أصرَّ على قبول السلطان بنفوذه، وعلى أخذ الأخير بمشورته بوصفه ممثلًا لملكة إنكلترا، وفقًا لما نصَّت عليه معاهدة بانكور. ولجعل ما عدَّه المحيطون به وهمًا، أمرًا واقعًا؛ سعى بيرش إلى ترسيخ القانون وتحصينه على شاكلة القرآن؛ يستحيل إضافة سطر إليه أو محو سطر منه، في مضاهاة شائنة ومهينة. كان القانون في المراحل الأولى للحكم الكولونيالي(*) البريطاني في مالايا رواية خيالية هزيلة، حيث وُقِّعت اتفاقية بانكور نفسها على سطح سفينة حربية بريطانية، بواسطة زعماء متردِّدين في ظل سيادة متداعية، وقد تباينت نسختا الاتفاقية الإنكليزية والمالاوية عن بعضهما، ولم يكن الواقع الذي صوَّرته الاتفاقية قابلًا للتنفيذ إلا من خلال الحرب.

وخلال بضعة عقود من هذا الحدث، كان قانون تلك الولايات نفسها قد أرسى شريعة القرآن، حيث نُظر إلى القضاة بوصفهم موظفين لدى الدولة، تعمَد الدولة إلى إنفاذ أحكامهم، ولهم وحدهم شرعية تأويل آي القرآن وبيان أحكامه. ومع نهاية القرن التاسع عشَر، لم تعد تلك المضاهاة بين قانون الدولة والشريعة القرآنية شائنة أو مهينة، بل ازداد القبول بها والتطلُّع إليها

(*) **الكولونيالية/ الاستعمارية**: أوسع الاصطلاحات انتشارًا في هذا الكتاب نظرًا لطبيعة موضوعه. يُعدُّ مصطلح الكولونيالية ذا أهمية في تحديد الشكل المحدد للاستغلال الثقافي الذي تنامى بالتزامن مع التوسع الأوروبي خلال القرون الأربعة الفائتة. وعليه، فهذا الاصطلاح جزء من شبكة دلالية تضم عدة اصطلاحات أخرى من نفس الحقل كالاستشراق والإمبراطورية والإمبريالية. يطرح إدوارد سعيد الفارق التالي بين الإمبريالية والكولونيالية: «الإمبريالية» تعني الممارسة والنظرية والتوجهات الخاصة بمركز حواضري متسيِّد يحكم إقليمًا نائيًا، بينما «الكولونيالية»، التي كانت على الدوام تقريبًا نتيجة للإمبريالية، فهي زرع للمستوطنات في إقليم ناء. (انظر: **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**، بيل أشكروفت وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠). يمكن تعريف الكولونيالية إذن بأنها مجموع المعارف والممارسات التي أنتجها الغرب الحديث عن العالم خلال الحقبة الاستعمارية بوصفها معارف تضافرت في إنتاجها أسباب المعرفة والقوة الغربية. والمصطلح بذلك قريب من مصطلح الاستشراق، غير أن دلالة الاستشراق أوسع من الناحية التاريخية، فالاستشراق معنيٌّ بدراسة مجموع المعارف الأوروبية/ الغربية عن الإسلام، ثم الشرق الأقصى خلال التاريخ المدوَّن كله، بداية من عصر اليونان حتى العصر الحديث. (المحرر).

على نحو مطَّرد، ليس فقط في مالايا، بل على امتداد العالم الإسلامي. وفي غضون أربعين عامًا من توقيع معاهدة بانكور؛ أرست الولايات المالاوية القانون الإسلامي عبر التسلسل الهرمي الإداري للدولة. وفي مصر، تضمَّنت الجهود المبذولة لتدعيم القانون الإسلامي ترجمته إلى حزمة قوانين في العقد السبعيني من القرن التاسع عشَر. وقبل قرن من ذلك في الهند، أصدرت شركة الهند الشرقية حكمًا ينصُّ على أن القرآن هو مصدر التشريع النافذ على المسلمين فيما يتعلَّق بقضايا المواريث، والزواج، والدين. إن صيغة المطالبة بدول إسلامية اليوم تقوم على افتراض مفاده أن تكون تشريعات القرآن في هذه الدول وقوانينها متماثلة تقريبًا بالقدر الذي يمكِّن رجلًا معاصرًا من إدارتها. وبالنسبة إلى كثير من المسلمين اليوم، يعمل التطلُّع لتحقيق هذه المماثلة بقوة في كلا الاتجاهين؛ فكما يتوجَّب التعبير عن التشريعات القرآنية من خلال قانون الدولة الحديثة، يتوجب بالمثل أن تكون تشريعات الدولة الحديثة واضحة وجازمة ومحصَّنة كالنصِّ القرآني تمامًا. وعليه، فإن المطالبة بالإسلام غالبًا ما تكون تعبيرًا عن المطالبة بتدخل الدولة من خلال التشريع، وتقوم النزاعات حول موقع الإسلام في الدولة على فرضية أن قانون الدولة هو ما يُحدِّدُ الإسلام ويستوعبه ويُطبِّقه(٢). وعلى الرغم من تجربتنا الذاتية المعيشة كأفراد خاضعين للقانون أو قرَّاء للنصِّ المقدَّس، فنادرًا ما اتَّسم هذان السياقان بالوضوح الذي نرغبه.

يستهل هذا الكتاب صفحاته بسَبْر تحولات جرت في الإسلام على إثر مجابهة الكولونيالية في مالايا، وبمحاولة لفهم سيرورات هذه التحولات وآثارها السياسية. وبدلًا من فهم هذه التحولات بوصفها نتائجَ حتمية للهيمنة الإمبريالية والكولونيالية، أردتُ - في البداية - تقصِّي كيفية توظيف النُّخب المسلمة في ترجمة المعايير المحلية، والمؤسَّسات الإسلامية، والبنى القضائية المختلفة إلى لغة المنطق المهيمن للدولة الكولونيالية. ما هي مجموعة الترتيبات المؤسَّساتية والأفكار والمصالح التي مكَّنت معًا لهذا التحول؟ وما الذي يفسِّر دوامه وخصوبته؟ ومع مضي هذا البحث قُدمًا، بات جليًّا أن آليات هذا التحول في مالايا قد استُمدَّت من التجربة البريطانية في

(٢) John Comaroff, "Reflections on the Rise of Legal Theology: Law and Religion in the Twenty- First Century," *Social Analysis*, vol. 53, no. 1 (Spring 2009), pp. 193-216 (24).

الهند. وأضحت التغيُّرات في مالايا، كما اتضح في القرن التاسع عشَر، أوثق صلة بتلك التي جرت في جنوب آسيا والشرق الأوسط، وخاصة في مصر. إن مالايا تبقى بلا ريب قضية هذا الكتاب المركزية، إلا أن طرح هذه الأسئلة في السياق التجريبي لأرشيفات القرنين الثامن عشَر والتاسع عشَر في مالايا والهند ومصر، قد أتاح ظهور منظورين تحليليين؛ تجلّى المنظور **الأول** في حلول شكل من التوافق - بين توقعات المسئولين الكولونياليين والنُّخب المحلية حول قدرة الدولة ودور القانون وموقع الإسلام - محلَّ منطق الهيمنة الكولونيالي. أما **الثاني** فهو بروز «القانون الإسلامي» بوصفه ميدانًا مركزيًّا للسياسة نتيجة الصراع بين النُّخب المحلية والسياسة الكولونيالية؛ إذ عُدَّ وسيلة للحفاظ على الاستقلال المحلي في المقام الأول، وأساسًا تنبني عليه مقاومة السلطة الكولونيالية ومؤسَّساتها. يتطلَّب الولوج في هذه الأرشيفات عمومًا - كما في حالتنا هذه - ترحالًا في أرجاء عالم لا يبدو أن الحيِّز المتاح فيه للقانون الإسلامي - في مالايا، ومصر، وجنوب آسيا، والمملكة المتحدة - قادرًا على استيعابه بعد الآن، فضلًا عن بروز أسئلة أخرى - بالتوازي مع الصدام بين التحقيقات الأرشيفية والسجالات المعاصرة، مثل: كيف تأثرت المنظومة المعاصرة للقانون الإسلامي بسلفها الكولونيالي؟ وإلى أية درجة تعتمد بنى الدولة المسلمة الحديثة على نُظم الحقبة الكولونيالية؟ وما مدى تأثير ذلك؟ وكيف جسَّدت هذه الأطر المؤسَّساتية والنظرية مستقبلَ القانون الإسلامي؟ وما هي حدودها وممكناتها كما يفهمها المسلمون؟

«شملني حكم القانون الإسلامي مؤخرًا...»

خلال تطوافي بين الأرشيفات في ماليزيا، حضرت مراسم تنصيب أحد الأعيان المحليين لإقليم نجري سامبيلان (دار الخصوص) Negri Sembilan. لقد جسَّدت شعائر هذا التقليد كل الأمارات الدالَّة على أصولها المشتركة: مظلات صفراء تخفق بلطف، تعود للسلالات الهندوسية التي يتحدَّر منها الحكام المالاويون، الأزياء التقليدية المالاوية التي ارتداها النبلاء المحتشدون، وزادوا على ذلك وضعهم الشعار البريطاني على أوشحتهم. كما تخلَّلت مراحل الحفل تلاوات قرآنية وأدعية باللغة العربية. وقد كان في حضور النساء مراسم الحفل برهانٌ جليٌّ على أن إقليم نجري سامبيلان ما زال

متمسكًا بمظاهر من عادات الميناغبو، وهي ممارسات تقليدية أمومية تخصُّ بعض المالاويين. وعندما طرحت موضوع البحث الذي أجريه، أصغى عدد من الرجال وهزُّوا رءوسهم بحكمة، ثم شرعوا في تبيان طبيعة عاداتهم ـ مع ما يبدو فيها من شعائر وممارسات أمومية في إقليم نجري سامبيلان ـ بوصفها عادات متماشية مع الإسلام في واقع الأمر. وأثناء تناولنا إحدى الوجبات التي تلت انتهاء المراسم، رفعت إحدى الأمهات الحاكمات في العشيرة حاجبيها تعجبًا، وقد أدهشها موضوع بحثي وقالت: «نعم، لقد شملني حكم القانون الإسلامي مؤخرًا»[٣]، ثم تابعت معربة عن وجهة نظرها: إن الممارسات الأمومية لعادات الميناغبو ممارسات إسلامية، إلا أن التأويلات الجديدة لحكم الإسلام في المحاكم قد بدأت في تقليص مطالبها بالأرض التي آلت إليها من جَدَّاتها، وانحازت ـ بدلًا من ذلك ـ إلى قراباتها من الذكور، ثم قالت: «لقد سيطر هؤلاء الرجال على القانون»، بينما أومأت النسوة الأخريات بالموافقة أو تنهَّدن بحسرة.

لقد اعتمدت في بحثي بصورة أساسية على الأرشيفات، حيث طوى الزمن أصوات أطرافها الفاعلة وأمست حبيسة الوثائق. على أن الباعث الذي حرَّك عجلة مشروعي البحثي كان خلاصة حواراتي وتجاربي التي تجاوزت صفحات الأرشيفات. أُجريت هذه الحوارات من خلال سجلَّين تواشجت فيهما الحجاج والمعنى، وكان لهما ـ أي لهذين السِّجلَّين ـ آثارٌ سياسية، واقتصادية، واجتماعية مباشرة على المسلمين اليوم، بيد أن أيًّا منهما لم يتضمَّن أسئلة تتعلق بالعنف السياسي أو الاستيلاء على الدولة. وبحسب جميع من تحدثت إليهم في مجتمع نجري سامبيلان، كان الامتثال للقانون الإسلامي أمرًا مهمًا، وبدا القانون الإسلامي على لسان كل من تحدَّث عنه من منطلق إيمانه العميق، قانونًا سماويًّا وهشًّا، عصيًّا على التغيير ومحلَّ نزاع، وهو أيضًا بيدقٌ تحرِّكه اللعبة السياسية في الوقت عينه. هنالك القانون الإسلامي الـمُستمَدُّ من الشريعة، وهو أمرٌ يفصل فيه القضاة، لكن هنالك أيضًا القانون الإسلامي الذي تلقَّاه أفراد مجتمع بشري من جدَّاتهم. هنالك القانون الإسلامي الذي تطبقه الدولة، ولكن هناك أيضًا القانون الإسلامي

(٣) لعل الترجمة التي تفسِّر هذه الكلمة: «لقد حُكمت بالقانون الإسلامي مؤخرًا».

الذي يتّكئ عليه الرجال والنساء في نقدهم للإجراءات التي تتخذها الدولة. وأيًّا يكن من يحتج بـ «القانون الإسلامي»، فإن هذا الأخير يبدو أنه قد غدا طيفًا يجمع كلَّ هذه الدلالات والمساحات المبهمة فيما بينها معًا. وبالنسبة إلى المسلمين الذين تحدثت معهم في ماليزيا، أن تتحدث عن القانون الإسلامي، هو أن تزعم حقيقة ما هو شرعي في الوقت ذاته، كأنْ تعمَد إلى وضع دليل بما هو ممكن لتحيل إلى الماضي وتتطلع إلى المستقبل. وقد دلَّل كلٌّ منهم على ضيق أفق ومعضلة مباشرة، هي الاختلاف بين ما يجب أن يكون عليه القانون وما هو عليه الآن، مع أن ذلك الاختلاف ـ من حيث حجمه ومضمونه ـ هو بحد ذاته أمرٌ محلُّ خلاف حاد.

إن السجالات الجارية حول ما يجب أن يكون عليه «القانون الإسلامي» قد ثبت بوارها. وأشير مجدَّدًا إلى أن غايتي هنا ليست ضبط هذا المصطلح، بل أرغب ـ بدلًا من ذلك ـ في التركيز على ملامح الشقاق المحيطة به، وعلى القواعد المؤسَّسية التي تدعم حدود السجالات الدائرة حول القانون الإسلامي وإمكانيات هذه السجالات في عالم المسلمين اليوم؛ وتعني هذه القواعد أن «القانون الإسلامي» ـ أيًّا كان تعريفه ـ يضرب بجذوره عميقًا في الضوابط السياسية والمؤسَّساتية التي تشكَّلت في غضون القرنين السالفين[٤].

بداية، تقوم مقاربتي على البحث في تضاعيف المصادر التاريخية عن الطرق التي تعرَّف القانون الإسلامي من خلالها على يد أنصاره الكُثْر الذين

---

(٤) للاطلاع على مناقشة تفصيلية حول الاختلافات بين الفقه الشرعي وقانون الدولة المسلمة الحديثة، انظر:

Wael Hallaq: *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Themes in Islamic Law (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005).

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٧. (المحرر).

انظر أيضًا:

Shari'a: Theory, Practice, Transformations (New York: Cambridge University Press, 2009).

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات**، المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠١٨. (المحرر).

وانظر أيضًا:

Knut S. Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 2005).

استحضَروه، بمعنى تقصِّي جينالوجيا المفهوم الذي تحمل أصداؤه آثارًا جسيمة على حياة المسلمين، وسلطة الدولة، والسياسة الدولية. أفهم القانون الإسلامي بوصفه أمرًا مركَّبًا ـ مُلتبسًا وخلافيًا؛ لأن القانون الإسلامي يشغل حيِّزًا يسوده التناقض والتوتر، وهذا ما لمسته لدى المصادر التي استشرتها في ماليزيا المعاصرة، ومصر، والهند، وباكستان، وفي التركة التي خلَّفتها الشخصيات المؤثرة في أرشيفات مالايا، ومصر، والهند إبان الحقبة الكولونيالية أيضًا. ثمَّة مصطلحات ثلاثة معتمَدة تحيل على قانون الإسلام بشكل عام، وتمثِّل جميعًا هذا القانون بصورة جزئية؛ **أولًا**: القول بأن القانون الإسلامي هو الشريعة أو الصراط الذي شرعه الله للسلوك القويم، يجُبُّ التباساته وإمكانية تغييره على مستوى الزمان والمكان. **ثانيًا**: الإشادة به بوصفه فقهًا يُتيح المجال للجدل والاختلاف، تقلِّل من شأن تأثير السياقات المؤسَّسية ودرجة رسوخ الفقه في الدولة والمجتمع. **ثالثًا**: قراءته بوصفه قانونًا يخصُّ الأحوال الشخصية أو الأسرة، يضع القانون في مكانه المؤسَّسي المعاصر، غير أنه يُضعف قوته الرمزية وجاذبيته السياسية. وبالنسبة إلى معظم المسلمين والدول المسلمة، تتعايش هذه التعريفات المذكورة معًا بما تحتويه من توترات والتباسات معًا، وهي تختزن قدرًا كبيرًا من التاريخ الإسلامي، فضلًا عن أنها مجالٌ شديد الخصوبة لإنتاج المفاهيم، والخطابات، والاستراتيجيات المعنية بإدارة الحياة الإسلامية وتسييرها.

وتكمن أهمية القانون الإسلامي في هذا البحث على نحو خاص في كونه ميدانًا للسياسة، وفضاءً خضع مجاله، وحدوده، وأحكامه، ومضامينه لتحولات لافتة خلال القرنين الثامن عشَر والتاسع عشَر في شطر كبير من العالم الإسلامي. ومن الأهمية بمكان ـ دون شك ـ ملاحظة العلاقة بين كل من القانون الإسلامي والدولة والهوية المسلمة، وهي علاقة اتسمت بالحيوية الدائمة وتخطَّت الحدود والأزمنة. وفي الوقت نفسه، كان ثمَّة اختلافات وجيهة نجمت عن استراتيجيات كل طرف من أطراف الصراع ومصالحه وإمكاناته، وهي ـ من ثَمَّ ـ تبدِّد أية تصورات مسبَقة عن تماسك القانون الإسلامي أو عن كونه عصيًّا على التغيير. بناءً على ذلك، لا يقتصر البحث في دراستي حول القانون الإسلامي على نصوص الفقه والتشريع «الإسلامي» أو المحاكم التي طبَّقته، بل يمضي أبعد عبر الفضاءات المتغيِّرة للتوتر

والصراع حول الإسلام والقانون والحياة الإسلامية في خضمّ مجابهة الكولونيالية. ومما يغلب على هذه الفضاءات أنها لم تحمل بصمة الأعمال المتعلقة بالقانون الإسلامي، بل حملت بصمة غيابها. وفي الأخير لم تكن المسألة حكمَ القانون الإسلامي، بل انحساره الذي حفَّز السجالات حول موقع الإسلام ومجاله الملائمين في الدولة والمجتمع. وفي إطار الاعتبارات المتعلِّقة بالحق الأخلاقي، والصالح العام، والحاجات الاجتماعية، والنمو الاقتصادي والسلطة السياسية؛ ما الذي يمكن اعتباره **محدِّد المعنى** في مصطلح «القانون الإسلامي»؟ إن الإجابة المختارة عن هذا السؤال أكثر أهمية من الناحية التحليلية مما تبدو عليه ظاهريًّا: إذا كان لـ«**القانون**» أن يكون المحدِّد، عندئذ يكون القانون الإسلامي هو تطبيق الجوانب القانونية للشريعة، جزئيًّا أو كليًّا، والتي تشمل القوانين التجارية، والإدارية، وقوانين العقوبات. وعلى الجانب الآخر، إذا كان **الإسلامي** هو المحدِّد، فلدينا هنا ضروبٌ أخرى من القوانين يقرُّها مصدر مختلف للسلطة التنظيمية: تجاري، وجنائي، وإداري. وليس القانون الإسلامي في هذه الحال سوى شعبة واحدة بين مجموعة شُعب قانونية، تسري أحكامها في حالات مخصوصة على زمرة معينة من البشر. وقد استمر الشدُّ والجذب بين هذين الفَهْمَيْن للقانون الإسلامي في دفع عجلة الجدل المتعلِّق بموقع الإسلام في الدولة الحديثة، وفي تعزيز الخلط من جانب المفسِّرين الخارجيين إلى حدّ بعيد. وبصورة عامة، يتقصَّى هذا الكتاب النقلة التاريخية من التشديد على الفهم الأول للقانون الإسلامي إلى الفهم الثاني، وما صاحَب ذلك من تبعات على سلطة الدولة وسطوتها.

وفي الوقت الذي كان فيه حضور القانون الإسلامي وغيابه قضية لا تتعلق بفنِّ إدارة الدولة وحسب، وإنما بالسياسة العامة أيضًا، أبحث عن سبيل يمكِّنني من المُضي قُدمًا لمعاينة ما سبق من مسائل حول مدى امتثال أي نظام لـ«القانون الإسلامي» للشريعة والفقه أو للمثُل العليا للدولة أو مدى صوابيته، وصولًا إلى السياسة الكامنة خلف الدعوة إليه وماهية مزاعمها، وأرغب في تتبع الصراعات السياسية والمواثيق التي شكَّلت أساسه، وأرغب كذلك في استيعاب فرضياته وحُججه، واتِّكائه على الماضي ورؤيته

للمستقبل. يظل للقانون شأنٌ عظيمٌ في تكوين الدولة المسلمة، كما أن ديناميات عمل النُّخبة السياسية، إلى جانب البنى المؤسَّسية والمصالح الدولية، قد استمرت في صياغة الخلاصات القانونية على امتداد العالم الإسلامي.

تتعاظم أهمية فهم الظروف المحلية والتاريخية للدولة المسلمة المعاصرة بالتوازي مع المخاوف الحالية حول مستقبل الإسلام في الدولة، وإمكانيات الإصلاح، وسياسة التغيير القانوني الإسلامي. وعلى ضوء المنازعات السياسية والقانونية التي تجري اليوم في عدد من الدول الإسلامية، لم تكن الحاجة لفهم أعمق لسياسات القانون الإسلامي أشدَّ مما هي عليه الآن، كما لم تكن الحاجة إلى دراسة ممنهجة لدعائم الإسلام المعاصر أكثر إلحاحًا وضرورة في ظل شيوع الفهم الخاطئ للديناميات الجوهرية في الدول الإسلامية ومجتمعاتها. ولا ينبغي أن تُقرأ هذه الدراسة بوصفها حجَّة جدلية لصالح القانون الإسلامي، أو الشريعة، أو الدولة المسلمة، أو ضدها. ولكن قد يخلُص بعض القراء إلى استنتاج مفاده أن الطبيعة السياسية للقانون الإسلامي تعني أنه صناعة بشرية، وهذه محاجَجة من شأنها الحطُّ من قدر الشريعة بلا ريب. ليس هذا ما أرمي إليه، ومن المؤكد أن الفقهاء الكلاسيكيين قد رأوا في الرجال والنساء محاورين لا غنى عنهم فيما يتعلق بشريعة الله. ويُظهِر تاريخ القرنين المنصرمين - بلا ريب - أن الصراع حول القانون الإسلامي كان مدفوعًا بالتقوى الدينية وسياسة الدولة، ومدفوعًا كذلك بالأوامر الإلهية إضافة إلى السلطة الذكورية. إن النزاع في المجتمعات المسلمة اليوم لتحديد ما هو إسلامي، وما هو ممكن، وما هو الصائب - مستمر، وإن فهمًا أفضل لنزاعات الماضي يمكن أن يساعد في توجيه دفَّة الحركات المستقبلية أيًّا كانت وجهتها. ولا يروم هذا المشروع تأريخًا للتغيُّرات التي طرأت على الصيغة المؤسَّسية للشريعة أو الفقه، أو على النصوص الحَرْفية لكليهما، بل سَبْر القانون الإسلامي بوصفه فضاءً سياسيًّا شرطيًّا ومركّبًا؛ فضاء تفعل السَّيْرورات التاريخية فعلها من خلاله، ويمكن أن يكون سبيلًا للوصول إلى فهم أفضل للدولة والمجتمع والأفراد في العالم الإسلامي المعاصر.

الكولونيالية والدين: تشكُّل الحاضر المسلم

شهد الإسلام تحولًا في القرنين السالفين، كما تغيَّر نظام «القانون الإسلامي» المعمول به في كل دولة ذات أغلبية مسلمة أو تلك التي تحتوي أقليات مسلمة مؤثرة، من مجموعة مؤسَّسات قانونية غير مقنَّنة تُدار محليًا، وشرائع محكومة بولاية قضائية واسعة النطاق، إلى نظام مقنن تحت سيطرة الدولة، وولاية قضائية تختصُّ بقانون الأسرة إلى حد كبير. لقد كان حصر الشريعة في المجال الخاص وإعادة تعريف العلاقة بين الإسلام وسلطة الدولة تحولًا تاريخيًا هائلًا بالنسبة إلى المسلمين. كيف أضحت الشريعة ميدانًا محدودًا تسيطر عليه الدولة كما هي حالها في معظم الدول المسلمة؟ وثمَّة سؤال آخر ملازم للسؤال السابق هو: لماذا أصبح القانون الإسلامي ـ على الرغم من تبعيته الواضحة للجهاز الحكومي للدولة ـ واحدًا من أقوى ركائز الدولة الحديثة؟

لكي نمضي نحو الإجابة عن هذه الأسئلة؛ علينا الإقرار **بداية** بوجود سياسات للقانون الإسلامي، وبأن الصراعات حول السلطة الشرعية والهيمنة كانت حلقة الوصل بين المؤسَّسات والوسطاء والأفكار التي شكَّلت جميعًا إطار عمل القانون الإسلامي على امتداد تاريخه الماضي والحالي. ثمَّة فارق بين هذه الرؤية للقانون الإسلامي بوصفه منتَجًا للسياسة ومسرحًا لها، وتلك التي تعدُّه أمرًا إلهيًّا ملزمًا، أو مخزونًا يستوعب «الثقافة» و«التقاليد» الإسلامية الراسخة. إن التمييز بين النهج الإلهيِّ المفروض على المسلمين بوصفه ضابطًا للسلوك القويم (الشريعة)، وتمظهراته في التجربة التاريخية، والسياسية والاجتماعية والقانونية للمسلمين، هو أمر على قدر كبير من الأهمية في هذه الدراسة. نحن نقوم بتحليل الحياة السياسية للقانون الإسلامي، لكن تبقى هذه الصراعات مهمة، بسبب القناعة السائدة في أوساط النُّخبة المسلمة وأفراد المسلمين على السواء بأن هذه الصراعات كانت جزءًا من النهج الذي شَرَعه الله. وليست الصياغة الاستراتيجية للقانون الإسلامي وتفكيكه وصياغته مجدَّدًا ـ حسب فهمي للمسألة ـ هي نقيض الولاءات العميقة والمركبة للشريعة أو مقابلها.

ثانيًا، لا تنفصم السياسة المؤسَّسية للقانون الإسلامي المعاصر عن الظروف التاريخية التي رسمت معالمها، كذلك فإن من الضروري هنا

التشديد بداية على أنه لم تقم أية دولة بتطبيق شامل للقانون الإسلامي/ الشريعة على الإطلاق طوال حِقب التاريخ الإسلامي الممتدة، وأن العلاقة بين الشريعة والفقه من جهة، والدولة من جهة أخرى تخلّلتها ـ دومًا ـ مفاوضات حول الحدِّ الفاصل بين مجال النفوذ المعلن لمضامين الشريعة ومؤسَّساتها وكوادرها، وبين علاقتها بسلطة الدولة وهيمنتها(٥). وإبَّان الصدام مع الكولونيالية، حدثت مفاوضات بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية، تتعلّق بمساحات القانون ومضامينه وكيفية إنفاذه في المسائل التي تخصُّ الإسلام والمسلمين بما يعود بالفائدة على الطرفين. وفي خضمِّ عملية وضع القوانين التي تحدِّد أطر الحياة الإسلامية، والدين، والعلاقة مع الدولة، أسهمت هذه النُّخب في إعادة صياغة جذرية للقانون الإسلامي المتمحور حول الأسرة، والأحوال الشخصية، والهوية الإثنية، والمجال «الخاص» في الدولة الناشئة. لقد صيغ القانون الإسلامي، وفُكِّك ثم أعيدت صياغته مجدَّدًا من خلال سلسلة من السَّيْرورات السياسية، وكانت هذه السيرورات عينها قد تشكّلت وأُعيد تشكيلها على يد المؤسَّسات القانونية والشخصيات الفاعلة والأحكام القانونية. وسيقوم هذا الكتاب بمقارنة سيرورات إعادة الصياغة تلك في حالات ثلاث: مالايا، والهند، ومصر؛ استنادًا إلى وثائق الحقبة الكولونيالية البريطانية، والتي نادرًا ما وُضِعت تحت مجهر البحث، بغية إجراء دراسة شاملة وممتدة ومتشابكة ـ في آن معًا ـ لمواقع تشكُّل القانون والدولة في الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا. وتسمح هذه المقارنة العابرة للأقاليم بدراسة القانون الإسلامي بوصفه منتجًا عابرًا للقوميات بدلًا من عدِّه منتجًا ثقافيًّا عربيًّا جرت قولبته على يد الشبكات السياسية المحلية.

ثالثًا، أختم هذه المسألة بالقول: إنه على الرغم من التفاوت الجليِّ في ميزان القوة خلال الحقبة الكولونيالية، فقد لعبت النُّخب المحلية أدوارًا حيوية في صياغة القانون الإسلامي. إن التغيُّر الجذري في الشريعة الإسلامية ـ تقنينها وقصرها على مجال القانون الشخصي والأُسَري ـ في الدولة المسلمة الحديثة بدأ في الدولة الكولونيالية، ولا يمكن عدُّه ببساطة

(٥) Knut S. Vikør, "The Shari'a and the Nation State: Who Can Codify the Divine Law?," in: Bjørn Olav Utvik and Knut Vikør, eds., *The Middle East in a Globalized World* (Bergen: Nordic Society for Middle Eestern Studies, 2000), pp. 220-250.

فرضًا أملاه المستعمِرون، بل هو حصيلة تفاعلات مركبة ومفاوضات تمت بين النُّخب المحلية والمسئولين الكولونياليين. وقد أسفرت عملية التفاوض بين النُّخب المحلية والكولونيالية عن تحوُّل الشريعة الإسلامية إلى نظام مقنَّن وخاضع لسيطرة الدولة، مقصور على ميدان القانون الشخصي والأُسَري، وأضحت الدولة هي الفيصل في أمر الإسلام والهوية المسلمة، وصارت النُّخب المسلمة نخبَ الدولة. لقد غدت هذه التغيُّرات أساس الدولة المسلمة الحديثة، وشكَّلت عارضًا لمفارقة جوهرية لتطبيقات القانون الإسلامي المتنوعة والقائمة على الشواهد والأمثلة، والمتمحورة حول شخصية **القاضي**(*) في هذه الدول في الحقبة التي سبقت الكولونيالية.

التغيُّر المؤسَّسي وسياسة القانون

لقد استشفَّت الشخصيات المسلمة والكولونيالية الفاعلة في كل من الهند ومالايا ومصر، في الوقت نفسه، فرصًا غير مسبوقة لخلق عالم جديد، فيما أظهرت أقوالهم وأفعالهم قلقًا عميقًا من عالم يتغيَّر تمامًا من حولهم. وبينما يتضح بجلاء أن مصطلح «الدولة» كما نستعمله يصور حُزْمَة من الشروط المؤسَّسية لم توجد في المراحل المبكرة من الحقبة الكولونيالية في مالايا والهند ومصر، فإن مفاهيم من قبيل «القانون»، و«الديني»، و«العلماني»، و«العام»، و«الخاص» و«الفرد»، كانت أيضًا في مراحلها الأولى قبل أن تتخذ معانيها الحالية التي نجنح إلى التسليم بها بوصفها أمرًا بدهيًّا. لقد اتَّجه القانون ـ على نحو خاص ـ إلى حجب تقلُّبات مشروع الدولة وتنافراته، بينما اتَّجهت التحليلات المؤسَّسية التي تتقصَّى التغيُّرات القانونية على قاعدة الأحكام القانونية البحتة إلى إغفال حقيقة أن إصدار القوانين ـ المعاهدات، والأحكام الشرعية، والمحاكمات ـ قد عملت على بسط سلطة القانون وهيمنته في المناطق التي تضعُف فيها قبضة الدولة. وقد أوليت السَّيْرورات والمراحل التي شملت صياغة الدعائم الأساسية لسلطة الدولة الحديثة وتفكيكها وإعادة صياغتها اهتمامًا خاصًا. وتتعقَّب فصول الكتاب التالية المسار الالتفافيَّ، والدائريَّ أحيانًا، الذي اتخذته الأفكار فيما يتعلَّق بمعنى

(*) «Judge ـ القاضي» هكذا عندما تأتي بالخطِّ السميك في الكتاب دائمًا فهي تشير إلى «القاضي ـ Qadi» في العالم الإسلامي؛ تفريقًا بينها وبين القاضي بالمعنى الحديث. (المترجم).

الإسلام وموقعه الأنسب من خلال عدة حقول وسجلّات قانونية؛ من نصِّ المعاهدة، إلى السياسة والتفسير، إلى النزاعات والمحاكمات، إلى الأحكام القانونية وتنفيذها، إلى التشريع، مع دراسة تأثير ذلك كله في تعبئة الجمهور.

وبناءً على ذلك، يضرب هذا الكتاب صفحًا عن المزاعم القائلة بديمومة القانون (والتي غالبًا ما يُعبَّر عنها بالتراث أو بالمثال المُحتذى) أو بتغيُّره (وهو ما يعبر عنه غالبًا بالإصلاح)، ليمضي نحو المسارات السياسية التي افتتحتها الصراعات القانونية أو حالت دونها. ووفقًا لما لَحَظَه ثيلين Thelen وماهوني Mahoney، من أن مقاربة «السلطة التشاركية» في التحليل التاريخي المؤسَّسي توفِّر أساسًا للتفكير في التغيُّر المؤسَّسي، غير أنها «أحوج ما تكون إلى أن تُستكمل بالانتباه إلى قضايا الالتزام القانوني على نحو يفوق بأشواط الاهتمامَ المعتاد **بمستوى** الالتزام **ودرجته**. يحصل التغيُّر المؤسَّسي - في الغالب - عندما تفتح إشكالات تفسير الأحكام وتطبيقها المجال أمام الفاعلين لتنفيذ القوانين السارية بأساليب غير مطروقة على وجه التحديد»(٦). وفي سياق ابتكارهما نظرية حول التغيُّر المؤسَّسي تستوعب الإشكالات المؤسَّسية، أشار ثيلين وماهوني إلى أن «المحتجين على المؤسَّسة الذين تعوزهم القدرة على تدميرها، قد يكون بمقدورهم الإفادة من إشكالاتها الموروثة بطرائق تتيح إعادة توجيهها بما يحقق آثارًا ومعطيات أكثر ملاءَمة»(٧). لقد خلقت كلُّ معاهدة مجموعة جديدة من الفرص والصراعات شغلت عددًا من الفاعلين الذين عاصروا تشكُّل الدولة الكولونيالية، وأزاحت كلُّ محاكمة بعضَ الفاعلين عن سُدَّة السلطة ورسَّخت نفوذ آخرين سواهم، كما وُضع كلُّ نصّ كحقيقة ناجزة تكيَّفت مع فهم جديد للصيغة الممكنة من القانون الإسلامي، ولما يجب أن يكون عليه المسلم. وقد شكَّلت كلٌّ من هذه الصيغ المختلفة عارضًا للتغيُّرات التي طرأت على قوانين اللعبة، ولكن بما يتوافق مع أولويات اللاعبين وفهمهم لها.

وبينما يعمد المؤسَّسيون Institutionalists التاريخيون إلى مَفهمة الالتباسات المؤسَّسية بوصفها روافعَ كامنة للتغيير المؤسَّسي، متمسِّكين

---

(٦) Kathleen Thelen and James Mahoney, eds., *Explaining Institutional Change: Ambiguity, Agency, and Power* (New York: Cambridge University Press, 2010).

(٧) المصدر نفسه، ص١٨.

بتوجهات فاعلين مختلفين تباينت مواقعهم، واستوعبوا قوانين اللعبة أو مثّلوا تحديًا لها، سأعرض بالتفصيل للدور الذي لعبه الاشتباك مع المؤسّسات الكولونيالية في تغيُّر أولويات الفاعلين المسلمين ومفاهيمهم المتعلقة بالقضايا ذات الأهمية القصوى[٨]. ووفقًا لمحاججة طلال أسد التي رامت إماطة اللثام عن الصلة بين «الديني» و«العلماني» في عملية تكوين الدولة الحديثة: «ليس يكفي تبيانُ أن ما يبدو ضروريًا هو ـ في حقيقة أمره ـ مشروط، بل تكمن القضية في تبيان الوشيجة بين الإمكانيات والتغيُّرات في الإعراب عن المفاهيم والإبانة عنها؛ أقصد أن التغيُّر في المفاهيم يُنتج تغيُّرًا في الممارسات»[٩]. وبناءً عليه، أتعقَّب المسار الذي اتخذته المفاهيم الناشئة للقانون، والدين، والعام، والخاص، والدولة، والفرد؛ لتصبح مشروطة ببعضها البعض من خلال رصد الصراعات التي شابت العلاقة بين النُّخب في مناسبات عدَّة؛ المعاهدات، والمحاكمات، والنصوص التي تخصُّ التمثيل الإسلامي.

إن أجزاءً معتبرة من أدب المرحلة الكولونيالية ومرحلة بناء الدولة الحديثة ـ مؤسَّساتها، وسلطتها، وخطاباتها ـ تقاربُ سيرورات الاستعمار الكولونيالي بوصفها محصِّلة أطوارها المركّبة التأسيسية. ويُنظر إلى هذا النمط من الاستعمار الكولونيالي كعملية تطور تصاعدي لمركَزة الدولة، والاقتصاد الكولونيالي، والمصالح الحكومية، إضافة إلى تقنيات الهيمنة. ووفقًا لهذه الرؤية، اشتبكت السياسة الكولونيالية وصعود الدولة الحديثة من جهة، والمؤسَّسات المحلية والبنى المعيارية المتنوعة والميادين المتعددة للأحكام القضائية في حل النزاعات من جهة أخرى، اشتبكت في علاقة صفرية. ومع تقدم الدولة الكولونيالية التوسُّعية، توجَّب بالمثل أن تتقهقر سائر ضروب التنظيم السياسي والمؤسَّسات السياسية الأخرى. إن هذه

---

(٨) قارن بمفهوم ممداني «السياسة بوصفها تغيُّرًا في الأولويات»:

Mahmood Mamdani, "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform," *Social Research*, vol. 66, no. 3 (1999), p. 864.

(٩) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2003), p. 25.

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **تشكُّلات العلمانية: المسيحية، والإسلام، والحداثة**، جسور للترجمة والنشر، بيروت، ٢٠١٦. (المحرر).

التطورات هي وقائع حَريّة بالملاحظة إلى حدٍّ ما في تاريخ الاستعمار الكولونيالي في الهند، ومصر، ومالايا. غير أن الربط بين السَّيْرورات والأطوار في نموذج خطيٍّ، ينطوي على آثار موحدة طالت عددًا كبيرًا من الفاعلين والبواعث. ووفقًا لمحاججة باحثين مثل محمود ممداني، وجين وجون كوماروف Jean and John Comaroff، لم تكن ثمرة التأثير المؤسَّسي للسياسة الكولونيالية تدميرَ المؤسَّسات المحلية، بل تمديَتها Reification على نحو انتقائي، ولم تكن القضاء على النُّخب المحلية جميعًا، بل إعادة تنظيمها فيما يتعلَّق بالدولة الوليدة(١٠).

لقد خلقت مراحل الصراع ومجابهة الكولونيالية - في معظم الأحيان - فرصًا متضاربة، استغلتها النُّخب المحلية والكولونيالية لأهداف متباينة إلى حدٍّ بعيد. ولم تتمخَّض المرحلة التي بدا أنها حاسمة في تطور رؤية جديدة للدولة أو الدين - في الأغلب - عن نتائج جوهرية على الإطلاق، بينما أمكن لالتباسات طفيفة، أو تفاهمات متواضعة، أن تغدو نقاطَ تحوُّل رئيسة بالنسبة إلى الدولة والمجتمع. إن العجز عن رسم خطٍّ يحدد النقاط المنسَّقة بدقة بما يظهرها في مسار بياني متسق، ليس مؤشرًا على فشل النموذج أو النظرية، بل لعله في الحقيقة انعكاسٌ لالتباس وتنافر حقيقيين حاقا بالدولة الكولونيالية في طور التشكُّل؛ تنافرٌ أسفر عن نتائج مهمة لم تكن مقصودة تخصُّ نظام الدولة، والسلطة الاجتماعية، والمجال القانوني الإسلامي، إضافة إلى الهوية الإسلامية في الحقبة ما بعد الكولونيالية. تُظهر مسيرة تطور الأفكار والمؤسَّسات على كلا الصعيدين الكولونيالي والإسلامي أن الإشكال والالتباس كانا لفترة طويلة مكونَيْن تأسيسيَّين في سياسة الدول والمجتمعات المسلمة الحديثة على امتداد قرنين من الزمن. وتُظهر كذلك كيفية تأثير هذه الإشكالات في قولبة الإجراءات المؤسَّسية واللغة بالتوازي مع مسارات التغيير في تلك الدول. ذهبت كل من ميندي لازاروس - بلاك Mindie

(١٠) Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996); Jean Comaroff and John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), and Edmund Burke III, ed., *The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam* (Berkeley, CA: University of California Press, 2014).

Lazarus-Black وسوزان هيرش Susan Hirsh إلى تأييد «دراسة الإشكال القانوني»، واستندتا إلى منهجيات ترى في القانون قوة للنظام المؤسَّساتي وحلبة يقاوم فيها الفاعلون ويديرون مصالحهم واستراتيجياتهم. تنطوي قراءة الإشكال ها هنا على فهم القانون الإسلامي المعاصر بوصفه حاملًا للظروف الكولونيالية التي مأسسته، وفهمه في الوقت عينه كما يُستخدم في زمننا الراهن رمزًا لبزوغ رؤية خاصة للإسلام والمسلمين، ولتدخل الدولة المتعاظم في الإسلام. وتأسِّيًا بعمل برنكلي ميسيك Brinkley Messick، أوليت اهتمامًا خاصًا لأثر التحولات في الصيغ النصيَّة القانونية ـ التنصيص textualization، والتقنين والترسيم officialization ـ التي كانت السِّمة المميزة في تكوين الدولة الكولونيالية، وتمثَّلت في الطرائق التي اتبعها المسلمون للتفاوض حول السلطة، والسعي نحو إرساء العدالة، وفهمهم للشريعة الإسلامية[١١].

القانونُ يصنع السياسة، والسياسةُ تصنع القانون[١٢]. يقتضي أخذنا لهذه الصيغة على محمل الجدِّ، أن نتخذ وجهة معاكسة للرؤية القائلة بأن القانون ـ والقانون الديني بخاصة ـ هامشيٌّ بالنسبة إلى الممارسة السياسية؛ لأنه فضلةٌ (بقايا السلف التاريخي أو التقليد الثقافي)، أو عُرفيٌّ (وهو من ثَمَّ مُقيَّدٌ بشكل مفرط، وروتيني، وغير سياسي)، أو وظيفي (فهو تعبير عن السياسة أو أحد مآلاتها أكثر من كونه أمرًا محدَّدًا ومحسومًا). إنها وجهة نظر معاكسة لكل الفرضيات التي تنحو إلى دعم دراسات علم السياسة المقارن، ومن شأنها أن تفسِّر ضعف اهتمام علماء السياسة نسبيًّا بالقانون «الديني»، وبالقانون بصورة عامة. وهي فوق ذلك، معاكسة للرؤية المتضمَّنة في بعض المباحث التعليمية للقانون الإسلامي، والقائلة بأنه يمكن عزل السياسة خارج النطاق القانوني بواسطة علم التشريع، أو حصر التفاعل بين القانون والسلطة في النطاق الحكومي والسياسة العامة. وهذا افتراض يجعل إقصاء التحليلات الخاصة بالسلطة والسياسة ممكنًا في عملية صياغة القانون الإسلامي.

بينما تطرقت الأجيال المبكرة من محلِّلي التعدُّدية القانونية إلى جعل

---

(١١) Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Comparative Studies on Muslim Societies (Berkeley, CA: University of California Press, 1993).

(١٢) أشكر محرر مطابع جامعة شيكاغو المجهول على هذه الصياغة.

الهيكليات القانونية الكولونيالية حصنًا يحول دون تصدُّع القانون المحلي، اتجه البحث العلمي في مجال التعدُّدية القانونية مؤخرًا إلى الاهتمام أكثر بمعضلة السلطة في النُّظم القانونية التعدُّدية[١٣]. وثمَّة توجُّه لعرض معضلة السلطة هذه على أساس أن القانون يجسِّد الهرمية السياسية ويحافظ عليها، إلا أننا نركز هنا على السيرورة المتكررة التي تغيَّر من خلالها القانون في ظل الهرميات السياسية المحلية التي أعادت السياسة الكولونيالية نمذجتها، لتصبح من ثمَّ جزءًا من الصراعات الجديدة حول السلطة، والمعنى، والهيمنة. لقد بدَّلت التحولات التي طالت النُّظم القانونية المحلية في كنف السياسة الكولونيالية الهرمياتِ والمؤسَّساتِ السياسية المحلية بصورة جوهرية، وبالقدر الذي يجعل مناقشة مسألة القانون في العالم الإسلامي المعاصر دون الحديث عن السياقات السياسية والقانونية التي تعتمل ضمنها - يجعلها مناقشة منقوصة.

يُحيل اصطلاح «القانون الإسلامي» في الدرس القانوني الإسلامي على الشريعة (المستمدَّة من النصوص الإلهية والنبوية؛ القرآن، والسنة، والأعراف الرسمية الخاصة بالمجتمعات المسلمة السالفة)، والفقه (فلسفة التشريع الإسلامي)[١٤]. إن «الشريعة» من حيث كونها ترجمة لـ «النهج» و«الصراط»، تدلِّل على طيف أكثر اتساعًا من التوجيهات الحازمة التي تغطي جميع مناحي الحياة الإسلامية، التي هي في جانب محدود منها «قانونية» بطبيعة الحال. ومن ثم، القانون الإسلامي هو منظومة تجمع إلى جانب التصورات مجموعة من المؤسَّسات والكوادر. وتتوسَّط العلاقة بين الفرد المسلم ومعتقداته حول النهج الذي فرضه الله، جملة تأويلات رسمية أرستها القوى الدينية والعلمانية، وتتأثر هذه العلاقة كذلك بالبنى المجتمعية وهياكل الدولة، إضافة

---

(١٣) Gad Barzilai, *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities, Law, Meaning, and Violence* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2003); Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*, Studies in Comparative World History (New York: Cambridge University Press, 2002), and Eve Darian-Smith and Peter Fitzpatrick, *Laws of the Postcolonial: Law, Meaning, and Violence* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1999).

(١٤) Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997).

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السُّني**، المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٧. (المحرر).

إلى مجموعة أخرى من الدوافع والقيود، والأفراد والجماعات. إن «القانون الإسلامي» ليس «الشريعة» المترجمة عن العربية إلى اللغات الأوروبية ـ على الرغم من أن سلطته مستمدَّة من أحكام الشريعة السماوية ـ كما أنه ليس الفقه وحده ـ على الرغم من أن بعض مضامينه مستقى من أعمال الفقهاء القانونيين في التراث الفقهي التقليدي ـ. يُفهم القانون الإسلامي في مشروعي هذا على أنه بنيةٌ حديثة لا تنفصل عن الدولة وتاريخها، ولا تنفصل عن السياسة الكولونيالية ونفوذ النُّخب المحلية بالمحصِّلة.

يمكن القول أن هناك سِمَة محدَّدة للدولة المسلمة المعاصرة، وهي الدور الذي يلعبه القانون الإسلامي المتمثِّل في الحضور الواضح لقانون الأسرة أو قانون الأحوال الشخصية في المنظومة القانونية الوطنية(١٥). وعليه، فقد اتجه علم القانون المقارن إلى رؤية «القانون الإسلامي» بوصفه قانونًا أو جزءًا من القانون يخصُّ الدول المسلمة، بينما لم يخصِّص الفقه في المدارس التقليدية حقلًا منفصلًا من القانون للأسرة، كما لم يشتمل على مفهوم لـ«الأحوال الشخصية». على الرغم من ذلك، تبقى الفهوم الحديثة لـ«قانون الأسرة الإسلامي» و«قانون الأحوال الشخصية»، محورية بالنسبة إلى هوية الدولة المسلمة المعاصرة والمجتمعات والأفراد الفاعلين فيها على مختلف الصُّعُد. إن قانون الأحوال الشخصية ـ على نحو خاص ـ حيِّزٌ كاشف من أجل التحليلات المتعلقة بسياسة النُّخبة في الدولة الكولونيالية النامية، وكما يتبين لنا من الحالات موضع النقاش هنا، فقد لعب هذا القانون دورًا بوصفه طرازًا جديدًا لتدخُّل الدولة في القرن التاسع عشَر، وأسلوبًا لوضع حدود لحكم النُّخبة المحلية في الدولة. إن إعادة صياغة التصنيف القانوني للأحوال الشخصية في قالب جديد ـ وهو ما بات يعني قانون الأسرة الذي يختلف تطبيقه تبعًا للانتماءات الدينية ـ هي واحدة من الأبنية التي تمخَّضت عنها مجابهة الكولونيالية، كما أنها مسألة حيوية في خلق فهوم جديدة للإسلام، والقانون، والثقافة، والهوية الإثنية(١٦). وقد كان

---

(١٥) Deniz Kandiyoti, *Women, Islam and the State* (Philadelphia: Temple University Press, 1991).

(١٦) في جينالوجيا مفهوم قانون الأحوال الشخصية وصيرورته إشارةٌ إلى قانون الأسرة الذي يتحدَّر عمومًا من الدين، وهو من المسائل المركَّبة التي تستحق مزيدًا من الدراسة. انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب، وانظر أيضًا: =

قانون الأحوال الشخصية نقطة التقاء أساسية أفادت في استجلاء الخلافات المتعلقة بتلك الفهوم وحسمها في إطار الدولة الجديدة، كما كان للمركزية التي حازتها الأسرة والأحوال الشخصية آثارٌ عميقة على الحياة الإسلامية؛ حياة الأُسر والنسوة المسلمات على وجه الخصوص في القرن المنصرم.

إن تعريف دولة بوصفها «دولة مسلمة» ذاتيُّ الاختيار ومتغيِّر؛ ففي بعض الحالات، قد تكون الدولة «مسلمة» على صعيد المناسبات الدينية الشعبية التي تعتبرها الدولة أيامَ عطلة رسمية مثلًا، لكنها ليست كذلك من جوانب أخرى، مثل الإقرار بالقرآن مصدرًا للتشريع. وفي حالات أخرى، تزعم الدولة أنها تمثل الإسلام في مواجهتها للجماعات المعارضة لها التي تزعم بدورها أنها تمثل الإسلام. وعلى ذلك فإن كل ما يندرج في خانة «القانون الإسلامي» و«الدولة المسلمة» يدور في فلك الفهوم الخاصة بالسلطة، والشرعية، وولاية القضاء. من هو الطرف الذي يبتُّ في فحوى القانون الإسلامي؟ ومن يفصل في مبتدئه ومنتهاه؟ وأين يكمن دور الدولة في القانون الإسلامي؟ هل القانون الإسلامي هو جزء من الدولة أم مستقل عنها؟ إن مفتاح فهم هذه المسائل يكمن في قراءة القانون الإسلامي على أنه حلبة للمنافسة؛ حقلًا تتشكَّل فيه العلاقة بين الدولة والمجتمع(١٧). ليس القانون مجرد حرَم للدولة، وتدلِّل التغيُّرات التي جرت في القانون الإسلامي على تحوِّل حاسم نحو الجمع بين النُّظم المستقلة ضمن الدولة الكولونيالية الصاعدة، وعلى آليات جديدة لإدماج المؤسَّسات والجماعات المنفصلة في الدولة(١٨) وبينما تفترض الرؤية التقليدية أن القانون الكولونيالي فُرِض من قبل النُّظم الإمبريالية النافذة على المراكز الكولونيالية المحلية(١٩)، تذهب

Guido Tedeschi, "Personal Status and Statut Personnel," *McGill Law Journal*, vol. 15, no. 3 (1969), pp. 452-465. =

(١٧) Joel S. Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*, Cambridge Studies in Comparative Politics (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001).

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **الدولة في المجتمع**، عالم الأدب، القاهرة، ٢٠١٧. (المحرر).

(١٨) Sally Engle Merry, "Legal Pluralism," *Law and Society Review*, vol. 22, no. 5 (1988), pp. 869-896, and Michael W. McCann, "Legal Tactics and Everyday Resistance: A Political Science Assessment," *Studies in Law, Politics, and Society*, vol. 15 (Winter 1996), pp. 207-236.

(١٩) تنحو الدراسات التأسيسية في التعدُّدية القانونية، مثل دراسة هوكر Hooker، إلى البناء على =

هذه الدراسة إلى الاعتقاد بأن التغيير القانوني في الحقبة الكولونيالية قد وفَّر للنُّخب المحلية فرصًا وإمكانات جديدة تنامت بفضلها سلطتها، ومكَّنتها من تحقيق تصوراتها بشأن الدولة والمجتمع. لقد تمخَّض القانون ومؤسَّساته عن المفاوضات التي جرت بين النُّخب المحلية والكولونيالية، وهي نخبٌ تباينت دوافعها، وتفاوتت استراتيجياتها وإمكاناتها أيضًا[٢٠].

أستأنس هنا بتصورين نظريين لمصطلح «الدولة»، وأقرن تطورهما التاريخي بتطورات القانون. التصور **الأول** لدولة حكومية، وهي: تركيبة من المؤسَّسات، وشبكة تعاونية، ومنافَسة، وسجالات حامية طمحت السلطة الرسمية من خلالها إلى تحقيق هيمنتها في مالايا، والهند، ومصر. لم تكن الدولة الحكومية مُمأسسة بالكامل، لكنها اتسمت بطابع رسمي بعض الشيء خلال الفترة التي تتناولها هذه الدراسة، وتطورت تدريجيًّا إلى بنية تنظيمية تحت القيادة البريطانية. وقد ورثت الدولة ما بعد الكولونيالية(*) جانبًا من منطقها المؤسَّسي ونظامها البيروقراطي من سلفها الكولونيالي، واستأصلت

= نموذج التعدُّدية القانونية الكولونيالية المفروضة من سلطة عليا، بينما أولت تحليلات في المنهج التعدُّدي اهتمامًا أكبر لقضايا السلطة والهرمية، لكنها ما زالت تقبل إطار نظام وحدوي تعمل التعدُّدية في إطاره. انظر:

M. B. Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws* (Oxford: Clarendon, 1975).

(٢٠) Sally Engle Merry, *Colonizing Hawai'i: The Cultural Power of Law*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); Lazarus- Black and Hirsch, *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance, After the Law*, and William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, Yale Southeast Asia Studies (New Haven, CT: Yale University Press, 1997).

(*) **الدولة ما بعد الكولونيالية**: غالبًا ما يوظِّف المؤرخون وعلماء الاقتصاد والمنظِّرون السياسيون هذا الاصطلاح كمرادف لاصطلاح «دولة ما بعد الاستقلال»، فيُعدُّ تكوُّن الدولة بعد استقلالها أبرز علامة على انفصام المستعمَر عن القوة الإمبريالية. ويُعدُّ استقلال تلك الدول المتكوِّنة حديثًا الشرط الحتم للزعم بتخلصها من سلطة المستعمِر. ولكن هذا الاستقلال من الناحية العملية، قد يُنظر إليه بوصفه استقلالًا شكليًّا؛ لأن هيمنة فكرة المفهوم الأوروبي **للأمة** في أذهان من تزعَّموا النضال من أجل الاستقلال عادة ما تُفضي إلى أن الدول الجديدة ما بعد الكولونيالية قد اتخذت نموذج القوى الأوروبية السابقة نفسه قالبًا لها. أي أن انتهاء الهيمنة الغربية المباشرة لم يعن عودة الأوضاع في المستعمرات إلى ما كانت عليه قبل الاستعمار، فقد خلَّفت الكولونيالية أثرًا حاسمًا في تكوينها ونظرتها لنفسها وللعالم، وهو أثرٌ لا يمكن تجاوزه. وعادة ما تكون الدول القومية ما بعد الكولونيالية (ولكن ليس دائمًا) مقامة داخل حدود الوحدات الإدارية الكولونيالية نفسها السابقة. انظر: **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**، بيل أشكروفت وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠. (المحرر).

الموروثات الأخرى، ولكن ليس وفق مسارات واضحة أو قابلة للتنبؤ. إن هذا التصور للدولة هو وسيلة تسمح لنا بطرح أسئلة تاريخية مؤسَّسية حول الدولة بوصفها ركيزة ديناميكية متغيرة للحوكمة والمجتمع، تُعلي مقام بعض المؤسَّسات والنُّخب فوق أخرى، وتكون مبادئها جامعة في بعض الأحيان، ومسبِّبة للشقاق في أحيان أخرى[٢١] ويحتل التصور **الثاني** للدولة موقعًا فرديًّا واجتماعيًّا؛ أي الدولة بوصفها «شرطًا للوجود»[٢٢]. ومع تطور الدولة الحكومية في الحقبة الكولونيالية، اتسعت باطِّراد مطالبها بدولة الفرد والمجتمع. وفي المقابل، أقبل الأفراد أكثر فأكثر على الدولة الحكومية لتقديم مطالبهم، والاحتجاج، والسعي إلى التغيير[٢٣]. وبالنسبة إلى الدولة المسلمة الحديثة، بوصفها نظامًا مؤسَّسيًّا وشرطًا وجوديًّا، أصبح القانون صلة بين هاتين الحيثيتين ومجالًا لتعزيزهما، فضلًا عن أن القانون هو ما أتاح للتحولات في إحدى الدول أن تحقق تغييرًا جوهريًّا في دولة أخرى.

السياسة المقارنة والإسلام: مالايا، والهند، ومصر بوصفها حالات مترابطة

هذا المشروع هو ثمرة البحث في ماليزيا، وتشكِّل الحالات المدروسة من مالايا الكولونيالية وماليزيا الحديثة الدافعَ المحرِّك لسرديتي المركزية. تمثِّل الدولة الماليزية الحديثة جُملة من المفارقات اللافتة والجاذبة للباحثين في الإسلام والقانون الإسلامي، فهي ديمقراطية علمانية تعدُّدية عرقيًّا من ناحية، ودولة مسلمة حديثة من ناحية أخرى؛ تحظى بالثناء بوصفها مثالًا للنجاح الاقتصادي والاجتماعي في العالم الإسلامي، وتشكِّل نموذجًا معتدلًا لدولة مسلمة من منظور الغرب.

---

(٢١) «ما هي مجموعة المبادئ السياسية والثقافية الموجِّهة وراء التنظيم والإجراء في الدولة والتي تروِّج لوجود أنواع معينة من المؤسَّسات دون غيرها؟ هل هذه القواعد الإرشادية والمبادئ محكمَة وموحَّدة، أم هل هي... متشظية، وتميل إلى التلاقي حول رموز متضاربة للشرعية كما تفعل الجزيئات المعدنية حول قطب المغناطيس؟». انظر:

Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions* (Berkeley, CA: University of California Press, 1972), p. 3.

(٢٢) Lazarus-Black and Hirsch, Ibid.

(٢٣) Comaroff and Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity,* Colonialism, and Consciousness in South Africa.

إن ماليزيا في حد ذاتها أُحجية، ولعلها الدولة المسلمة الوحيدة التي قُيِّدَ الإسلام فيها دستوريًّا بالإثنية، واللغة، والهوية العرقية. في ماليزيا ما بعد الكولونيالية، يعرِّف الدستورُ «المالاويَّ» بأنه «الفرد الذي يعتنق الإسلام دينًا، ويتحدث اللغة المالاوية بحكم العادة، ويلتزم العرف المالاوي». (الدستور الفيدرالي لماليزيا، المادة ١٦٠/ بند ٢). وبالتالي، يستحيل في ماليزيا اليوم، بحكم القانون، أن تكون مالاويًّا من دون أن تكون مسلمًا. لقد منح هذا التصنيف الديني والعِرْقي المالاويين حقوقًا خاصة وامتيازات تضمَّنت الأرض وملكية الأعمال الخاصة، إضافة إلى ميزة اللغة الوطنية (المالاوية) والدين (الإسلام). وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من البحث في مسألتَي الإثنية والدين في ماليزيا يركز على الفترة الزمنية الممتدة من مرحلة ما قبل الاستقلال مباشرة وحتى الزمن الحاضر، يُظهر بحثي أن جذور هذا التداخل شديدة الرسوخ[(٢٤)].

لقد غادر ممثِّلو الكولونيالية البريطانية الهند إلى مالايا ومصر في الفترة نفسها ـ العقد السبعيني من القرن التاسع عشَر ـ للسبب نفسه، وهو الحاجة إلى حماية المصالح الاقتصادية البريطانية المعتمدة على النقل البحري عبر قناة السويس على جهة واحدة من المحيط الهندي ومضائق ملقا (ثالث أصغر الأقاليم الماليزية) على جهة أخرى. وبعد أن غادروا المكان نفسه تنفيذًا لسياسة التدخل الكولونيالي، محمَّلين بصلاحيات واسعة متماثلة، كيف تدبَّر هؤلاء المندوبون البريطانيون أمرهم حين حطُّوا رحالهم في الأمصار التي قصدوها؟ كيف تغيَّر القانون الإسلامي، المعمول به بأشكال مختلفة في كل من هذه الأمصار، في اشتباكاته مع السلطة الكولونيالية البريطانية، وإمكاناتها، والتحديات الجديدة التي مثَّلتها للنُّخب والمؤسَّسات المحلية؟ يتطلَّب إيفاء هذه الأسئلة أجوبتها منهجًا لتوضيح التحولات، يأخذ في الحسبان القيود المؤسَّسية القائمة والسُّبل المتاحة، إضافة إلى بروز إمكانات، وفرص، ومعضلات جديدة. فضلًا عن ذلك، يتطلب الأمر دراية بما وقع من تغيُّرات في القانون الإسلامي عبر عدد من المواقع التي طالها التغيير على امتداد العالم الإسلامي طوال القرن التاسع عشَر. ولا يمكن فهم التطورات

---

(٢٤) Iza Hussin, "The Pursuit of the Perak Regalia: Law and the Making of the Colonial State," *Law and Social Inquiry*, vol. 32, no. 3 (2007).

في مالايا بشكل كامل خارج سياقاتها التي كانت جزءًا من تيارات التغيير في المجتمعات المسلمة الخاضعة للكولونيالية على امتداد ساحة المحيط الهندي. إن الدراسات التي تُجري تقاطعًا مع الحدود الإقليمية المؤسَّسة نادرةٌ، ولا سيما حين يتعلق الأمر بالحديث عن الإسلام والقانون الإسلامي، وتفيد الدراسة «بين - الإقليمية» لسياسات القانون الإسلامي، في أنها تلقي الضوء على الظروف المحلية التي صاغت سياسة القانون الإسلامي والهوية الإسلامية في كل حالة، وسط القوى الدولية التي شكَّلت حلقة الوصل بين المواطن المحلية.

ويمثِّل منهج المقارنة في هذا المقام عدولًا عن مناهج السياسة المقارنة النموذجية المتَّبعة في دراسات حالات مماثلة تناولت الهند ومصر ومالايا بوصفها حالات مستقلة منفصلة، معتبرة أن استقلالها عن بعضها ميزة رئيسة تجعل الدراسة المقارنة ممكنة وملائمة[٢٥]. في هذا السياق، تشكِّل الحالة الهندية أرضية يمكن أن نؤسِّس عليها فهمنا للمصادر المحتملة التي بنى عليها البريطانيون تصوراتهم حول القانون الإسلامي وإدارة المجتمعات المسلمة، ولنحاجج بدور أكثر أهمية لعبته الهند في تاريخ الإسلام العالمي الحديث[٢٦]. إنني أتناول مصر ومالايا بوصفهما حالتين معاصرتين متقاربتين، للاستفاضة في الأثر الذي خلَّفته فوارق السياق الكولونيالي، والنُّخب السياسية، والمؤسَّسات الإسلامية على القانون الإسلامي. وتُدلِّل الحالات الثلاث معًا على واقع عام تمثَّل في أن التحول الجذري للإسلام قد

---

(٢٥) David Collier and James Mahone, "Insights and Pitfalls: Selection Bias in Qualitative Research," *World Politics*, vol. 49, no. 1 (October 1996), pp. 56-91; Theda Skocpol and Margaret Somers, "The Use of Comparative History in Macrosocial Inquiry," *Studies in Society and History,* vol. 22, no. 2 (1980), pp. 174-197; Arend Lijphart: "Comparative Politics and Comparative Method," *American Political Science Review*, vol. 65, no. 3 (1971), pp. 682-693, and "The Comparable- Cases Strategy in Comparative Research," *Comparative Political Studies*, vol. 8 (1975), pp. 158-177, and John Gerring, "The Case Study: What It Is and What It Does," in: Carles Boix and Susan Stokes, eds., *Oxford Handbook of Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2007), pp. 90-122.

(٢٦) أشار توماس ميتكالف، على سبيل المثال، إلى «دور الهند بوصفها إمبراطورية تابعة» في المحيط الهندي خلال تلك الحقبة، دون إحالة تفصيلية على الإسلام على الرغم من ذلك. انظر:
Thomas Metcalf, *Imperial Connections: India in the Indian Ocean Arena, 1860-1920* (Berkeley, CA: University of California Press, 2007).

وقع في خضمِّ مفاوضات جرت بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية، وأن المسرح الرئيس لهذا التحول كان القانون الإسلامي. وخلافًا لبعض مناهج الدراسة المقارنة، لا أرمي هنا إلى إدراج قصة واهية حول النتائج التي أفرزتها كل حالة على حدة، وإنما إلى تحديد معالم السيرورات التي خلقت تماسًّا بين صناعة السياسة من جهة، والإسلام والقانون الإسلامي والدولة المسلمة من جهة أخرى. ويتصل ما تقدَّم ذكره بتقاسم الإمكانات المادية والرمزية، واستعمال العنف والقوة، والتنظيم الممنهج للغة والخطاب والسلطة.

تشير دراستي، من خلال اشتمالها على مواطن ثلاثة للاستعمار الكولونيالي البريطاني، إلى الصلة التاريخية فيما بينها، وتبحث أيضًا في الثغرات والفروقات التي شابت المعالجة الكولونيالية البريطانية للإسلام على امتداد الولايات. وقد استهلَّ المسؤولون البريطانيون عملهم في الهند غالبًا، حيث عمدوا أيضًا إلى إنشاء هيئة «للمعارف» تختصُّ بالمسلمين، والقانون الإسلامي، وحوكمة المجتمعات المسلمة. وتأسيسًا على عمل توماس ميتكالف Thomas Metcalf: **العلاقات الإمبريالية**، الذي يقدِّم فيه تفصيلًا لـ«الدور شبه الإمبريالي للهند»، تهدف هذه المقارنة إلى التأكيد على أن الشبكات الإمبريالية لم تخلق هذه الحلقات، ولم تحتكرها كذلك؛ إذ إنه لطالما شكَّل المحيط الهندي مجالًا للتبادل بالنسبة إلى التجار المسلمين، والرحَّالة، والحجيج، والنُّظم الدينية، والشبكات العائلية[٢٧]. فضلًا عن ذلك، فقد عملت الشبكات الكولونيالية والمسلمة على نقل التجارب المستمدَّة من مكان معين إلى أماكن أخرى. ومع نهاية القرن التاسع عشَر،

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص٨؛

Sugata Bose, *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006); Patricia Risso, *Merchants and Faith: Muslim Culture and Commerce in the Indian Ocean* (Boulder, CO: Westview, 1995); John Voll: "Islam as a Special World System," *Journal of World History*,vol. 5, no. 2 (1994), pp. 213-226, and "Sufi Brotherhoods: TransCultural/Transstate Networks in the Muslim World," in: Jerry H. Bentley, Renate Bridenthal, and Anand A. Yang, eds., *Interactions: Transregional Perspectives on World History* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), pp. 30-47, and Dale Eickelman and James Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990).

لعبت ديناميات المقايسة، والاستقراء، والترجمة أدوارًا مهمة في الاستراتيجيات الكولونيالية والمسلمة على السواء. وقد كانت بعض هذه الاستراتيجيات متقاربة؛ فعلى سبيل المثال، كان من شأن الحركة الواسعة للإصلاح الإسلامي التي ظهرت في أنحاء جنوب آسيا، والشرق الأوسط، وجنوب شرق آسيا - أن تثير ردود فعل بريطانية تجاه صعود الإسلام العابر للإمبراطورية، سواء كان هذا الصعود حقيقيًّا أم متخيلًا. وقادت بعض هذه الديناميات على عمليات دمج مثمرة للمفاهيم والتصنيفات القانونية، ارتكزت على جهود بذلتها النُّخب الكولونيالية والمسلمة المحلية لمقارنة وترجمة وإنتاج تصنيفات قانونية متساوقة مع القانونين البريطاني والمسلم معًا. وكانت أكثر تلك العمليات أهمية هي تلك التي دمجت قانون الأسرة وقانون الأحوال الشخصية في القانون الإسلامي.

وتقدم الجوانب المشتركة للحالات الثلاث في هذه الدراسة سيناريوًا متكاملًا؛ إذ تركِّز جميعها على بناء القانون الإسلامي في غضون الدول المسلمة التي هي في كنف الكولونيالية البريطانية. وعلى الجانب البريطاني، فقد شاركت الكوادر، والاعتبارات الاستراتيجية، والمصالح الاقتصادية، والضوابط العسكرية في كل حالة عبر مكتب الهند الذي أصبح لاحقًا المكتب الكولونيالي. وقد نقلت الكوادر البريطانية فهمها للإسلام وسياستها الكولونيالية من الهند إلى الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا في الفترة نفسها، وللأسباب الاستراتيجية نفسها أيضًا، وكانت تلك الكوادر محكومة باعتبارات متماثلة من جهة محدودية الإمكانات، والمناخ السياسي المحلي غير المستقر. وتشاركت النُّخب المسلمة في الهند ومصر ومالايا الكثير من تعاليم المعتقَد المتماثلة، وفي حين تباينت المدارس الفقهية الإسلامية، كان لسلطة الرموز الإسلامية وأعلام المسلمين دور مؤثر في الحالات الثلاث. أخيرًا، أنتجت النُّخب البريطانية والمحلية في الحالات الثلاث معًا تشريعًا قانونيًّا؛ توسَّل الشريعة الإسلامية، واستدمج مبادئ ذات صلة بالهوية الإسلامية والإثنية بحيث تحفظ مضامين هذه التشريعات وصيغها تمثيل الإسلام في الدولة، في كل حالة من الحالات محل الدراسة. وعليه، فإن دراستها تبقى أمرًا مصيبًا وسديدًا.

وفي الحالات الثلاث، كان لنتائج المفاوضات بين النُّخب المحلية

والكولونيالية آثار مستدامة على الهوية الثقافية والدينية للمسلمين. وفي كل من هذه الحالات، أضحت التشريعات الإسلامية والمؤسَّسات القانونية مغايرة تمامًا لكل ما سبق وجوده في التاريخ الإسلامي. لقد بدأت القوانين الدينية، والهوية، والمؤسَّسات في لعب دور جديد في الدولة، كما أصبح للدولة دورٌ جديد في الدين. إن الحالات التي نعرضها تدور في فلك الإسلام والمسلمين، إلا أن مفاوضات أخرى أجريت أيضًا حول العلاقات مع الهندوس، والنصارى، واليهود، والبوذيين، إضافة إلى مجموعات دينية أخرى[٢٨]. لقد ساعدت هذه العلاقة الجديدة بين الدولة، والمجتمع، والدين، في خلق تقاطع جديد بين الهوية المسلمة والجماعة الإثنية، كان بمثابة تصور جديد لإسلام بطريركي[*] تحكمه الدولة بشكل يفوق ما كانت الحال عليه في الحقبة ما قبل الكولونيالية، فضلًا عن مؤسَّسات وخطابات إسلامية محكومة بسيطرة النُّخب التي عُرِف أعضاؤها بأنهم الحكَّام «التقليديون».

لقد كانت هناك أيضًا فوارق ملحوظة في عمليات وضع القانون وبناء الدولة في الهند ومصر ومالايا، وهو ما سنوجزه هنا، لكننا سنعاود مناقشته باستفاضة في الفصل الثاني.

لقد نجمت **المجموعة الأولى** من هذه الفوارق عن التسلسل الزمني لمسيرة الاستعمار الكولونيالي في كل حالة، وما تلا ذلك من اختلافات في الأيديولوجيا الإمبريالية، والقدرة، والذخيرة المتوفرة للنخبة المحلية بما يمكّنها من الرد. لقد دخلت الصيغ الكولونيالية البريطانية للإسلام والقانون

(٢٨) Chandra Mallampali, *Christians and Public Life in Colonial South India, 1863-1937: Contending with Marginality* (London: RoutledgeCurzon, 2004); Mitra Sharafi, "The Marital Patchwork of Colonial South Asia: Forum Shopping from Britain to Baroda," *Law and History Review*, vol. 28, no. 4 (2010), pp. 979-1009, and Thomas David DuBois, ed., *Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

(*) **البطريركية**: تعود مفردة البطريركية إلى مفردتين يونانيتين تعنيان مجتمعتين: «حكم الأب». ويعود انتشار المصطلح إلى حقلين مختلفين هما: الأنثروبولوجيا والدراسات النسوية. البطريركية إذن هي نظام اجتماعي أبوي، عادة ما يكون مرتكزًا على العادات والتقاليد، حيث يشكّل الأب أو أكبر الذكور أو الأهل سلطة (مطلقة أو جزئية) على الزوجة أو الأولاد وبالأخص الفتيات، ويمثّل الأخ كذلك سلطة على أخته أو والدته أحيانًا، وكذلك على صعيد وليّ الأمر حيث يكون هو السلطة. ويشير هذا المصطلح سياسيًا إلى حكومة مشكّلة بأكملها من قِبل الذكور، ويشير كذلك إلى هيمنة الرجال على الأنظمة الثقافية والاجتماعية. (المحرر).

الإسلامي إلى الهند أواخر القرن الثامن عشَر، وشكَّلت السياق الذي نبدأ من خلاله سَبْرَ عملية بناء القانون الإسلامي، بينما يتركَّز نقاشنا حول الهند ومصر ومالايا على فترة التدخل البريطاني الذي بدأ في نهايات القرن التاسع عشَر. تتعقب دراستي تحولات القانون الإسلامي والسياسة البريطانية في رحلتهما من الهند إلى مصر ومالايا.

أما **المجموعة الثانية** من الفوارق فكانت مؤسَّسية؛ إذ أسفر اختلاف الإرث المؤسَّسي، ونماذج الدولة وأسلوب الحكم، وشبكات النُّخب والبنى السياسية ـ الاقتصادية، عن اختلافات تجلَّت في مناحٍ ثلاثة: كيف أُعيد تعريف القانون في ظل الإدارة البريطانية؟ ومن هي النُّخب التي جنت ثمار تعديل الولاية القضائية؟ ومن التي مُنيت بالخسارة جراء ذلك؟ وكيف خُلِقَ تصوُّر جديد للدولة المسلمة؟ وكيف مُثِّلت اعتمادًا على إمكانات جديدة وفَّرها الحكم الكولونيالي؟ في الهند، استأنس البريطانيون بالمؤسَّسات المغولية والكوادر والرموز الموجودة لممارسة الحكم طوال عقود من القرن التاسعَ عشَر. وفي مالايا وجد البريطانيون مجتمعًا غرًّا عديم الخبرة بالسياسة الكولونيالية، لكنه يتمتع باستقلال نسبي عن مراكز السلطة الكولونيالية، وتتسم مؤسَّساته الإسلامية بطابع محلي إلى حدٍّ بعيد، غير أنها ضعيفة نسبيًّا بالمقارنة مع المؤسَّسات الإسلامية الهندية والمصرية[٢٩]. أما في مصر، كانت الدولة الكولونيالية الفرنسية، والعثمانيون، وحتى النُّخب المحلية نفسها، قد أحرزوا ـ سلفًا ـ تقدمًا جوهريًّا نحو «عصرنة» القانون والمجتمع قبيل وصول الاحتلال البريطاني.

وتندرج **المجموعة الثالثة** من الفوارق في الخانة «الثقافية»؛ فبينما كانت مصر على تماسٍّ مع المركز الملموس للثقافة الإسلامية، وتمتلك مقومات اللغة والثقافة العربيتين؛ ما جعل صلتها بالقرآن والنصوص القانونية الإسلامية أكثر عمقًا، أُقصيت الهند ومالايا عن مصادر الشرعية الإسلامية تلك بسبب اللغة، ولكونها تحولت إلى الإسلام في أزمنة أكثر تأخرًا.

إن الامتداد الواضح للتحولات قيد المناقشة يستدعي بعض الأسئلة المهمة: هل كانت هذه التحولات مجرد آثار جانبية لصعود الدولة

(٢٩) Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

والاستقلال عن الكولونيالية؟ وهل يمكن لأخبار هذه التحولات أن تُروى بلغة الخطاب الحداثي، أو الرأسمالي، أو العلماني، أو خطاب تأسيس الدولة، أم لعلها حكاية أخرى عن عواقب غير مقصودة تسبَّبت فيها السياسة الكولونيالية؟ ليست هذه أسئلة ضحلة، ولكنها ليست موضع اهتمام رئيس بالنسبة إلى ما ترمي إليه محاججتي في هذا المقام. ولا أحاجج في أن السياسة الكولونيالية هي السبب وراء هذه التحولات في القانون الإسلامي، بل بأن فرصًا وإمكانات بعينها في سياق مجابهة الكولونيالية قد أفسحت المجال لصعود نخب محلية معينة وديناميات جديدة للسلطة قامت المؤسَّسات الإسلامية - خاصة تلك المختصة في الشريعة - بدور حاسم فيها. ولا أحاجج أيضًا في أن التحولات التي أتقصَّاها في الهند ومالايا ومصر هي تحولات فريدة من نوعها، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ إذ يمكن للنماذج التي تكشَّفت عنها مقارنة الحالات الثلاث أن تشمل عددًا من الحالات الأخرى في أنحاء جنوب آسيا وجنوب شرقها، والشرق الأوسط وأفريقيا أيضًا[٣٠]. ويركز جانب كبير من الرواية الكولونيالية هنا على الإمبراطورية البريطانية، وبينما تتوفر الحالة العثمانية وتأثيرات القانون المدني الفرنسي على أمثلة تدفعنا إلى الاعتقاد بوجود بعض القواسم المشتركة العامة بين السياقات الإمبريالية، فإن هذه الدراسة تكتفي بالتركيز على المواجهات مع البريطانيين. وهي تؤذن بميدان خصب للمزيد من الاستقصاء المقارن حول آثار السياسة الكولونيالية على الهويات والشبكات المحلية المسلمة وإنشاء المؤسَّسات القانونية[٣١]. ثمَّة عمل حديث أشار إلى أن الهند البريطانية شكَّلت مثالًا مهمًّا وملهمًا للمشاريع الإمبريالية الأخرى في العالم الإسلامي، مثل التدخل الفرنسي (حسب إدموند بيرك الثالث Edmund Burke III) في الإسلام المغربي. وفي الوقت نفسه قد تكون المقاربة البريطانية للإسلام في

---

(٣٠) يقدِّم وائل حلَّاق مراجعة عامة للتحوُّلات التي جرت خلال الحقبة الكولونيالية في عموم الدول المسلمة، مع تشديد خاص على تدوين المحتوى القانوني الإسلامي، وفصل مضمون الشريعة عن مؤسَّساتها. ويتوسَّع الفصل السادس في مناقشة هذه النماذج والمناهج التحليلية التي طُبِّقت على سياقات أخرى. انظر:

Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations.*

(٣١) David Motadel, *Islam and the European Empires* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

الهند ـ جزئيًّا على الأقل ـ ردًا على استراتيجية نابليون في مصر[٣٢]. ومن بين الأمثلة الأخرى، تُظهر القواسم المشتركة والاختلافات بين الشرق الأوسط، وجنوب آسيا وجنوب شرقها، أن القانون الإسلامي لم يكن ببساطة مجرد تصديرًا عربيًا، كما أنه لم يمثِّل ملاذًا مميَّزًا للتراث والثقافة المحليين.

أرشيفاتٌ ونتاجٌ إنساني: تعريفٌ، وولاية قضائيةٌ، وتشكُّل الدولة

يتطلَّب تفكيك النسيج الجامع للدولة، والمجتمع، والقانون، الذي صيغ من خلاله تصنيف القانون الإسلامي ـ منهجية تستقصي سيرورة بناء القانون في غضون سجلَّات وأرشيفات كثيرة. يتتبع هذا الكتاب سيرورة تشكُّل القانون الإسلامي في ثنايا الصراع المحتَّم حول فحوى التدخل الكولونيالي ومداه، والاستراتيجيات المحلية الهادفة إلى الإفادة من الكولونيالية آن مجابهتها، لترجمة «الإسلام» و«المسلم» وتعريفهما بشكل جديد. إن هذه المنهجية تعالج الأرشيفات بوصفها نتاجًا بشريًّا أفرزته مجابهة الكولونيالية، وتعالجها كذلك بوصفها نتاجًا لظروف استراتيجية ومشروطة. تنظر هذه المنهجية إلى الوثائق من خلال النظر إلى كتَّابها؛ أي بوصفهم «وسطاء بين نصوص قانون الشريعة والوقائع الخاصة لعالمهم». وفوق ذلك تبحث هذه المنهجية عن طرائق لفهم «الأسلوب الإشكالي للوثائق في المواءمة التي أوجدتها بين القانون والعالم، وبين العالم والقانون»[٣٣]. إنني أسعى، تأسِّيًا بميسيك Messick، إلى تقديم منهجية لقراءة السياسة الإسلامية على ضوء التحولات المتعددة التي جرت في النص، والتشريع، والخطاب، وأتتبع من خلالها ديناميات السياسة والمؤسَّسات التي تغيَّرت إزاءها.

بناءً على ذلك، تتناول الفصول من الثالث إلى الخامس مجموعة مختلفة من المنتجات الإنسانية «معاهدات، ومحاكمات، وتمثيلات» يشكِّل كل منها حلقة وصل بين التغيُّرات الخطابية، والمؤسَّسية، والقانونية التي شكَّلت سلسلة من سيرورات متكررة أنتجت هذه التحولات في النهاية. يعتمد الفصل الثالث على المعاهدات لمناقشة التشعُّبات واسعة النطاق التي رافقت تقاسم

---

(٣٢) Burke III, *The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam*, p. 4, and Faisal Devji, "Islam and British Imperial Thought," in: Motadel, Ibid., pp. 257-258.

(٣٣) Brinkley Messick, "Just Writing: Paradox and Political Economy in Yemeni Legal Documents," *Cultural Anthropology*, vol. 4, no. 1 (1989), pp. 26-50.

الولاية القضائية في الدولة بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية. ويركز الفصل الرابع على المحاكمات وفق القانون الإسلامي بحدِّ ذاته، لتفكيك معضلة تعريف «القانون»، و«الإسلام»، و«المسلم» في الدولة النامية، إضافة إلى الاستراتيجيات والمآزق التي واجهها المسئولون الكولونياليون ونظراؤهم المسلمون في ميدان التقاضي الرسمي. ويتناول الفصل الخامس نصوصًا تتعلَّق بالتمثيل الإسلامي «لوحات فنية، ودساتير، ومنشورات» لتبيان الطرق التي اعتمدتها «الدولة المسلمة» شرطًا للوجود وصيغة للحكم، لتقديم شروحات مستفيضة، وللتفاوض مجدَّدًا بشأن الخطابات والمؤسَّسات الجديدة الخاصة بالقانون الإسلامي.

إن التركيز على مالايا في هذا المشروع يرجع في جانب منه إلى ندرة الدراسات البحثية التي تناولت دور العلاقة بين السياسة المحلية والسلطة الكولونيالية في تأسيس الإسلام في الولايات المالاوية، مقارنة بالدراسات التي تناولتها في الحالتين الهندية والمصرية على وجه التحديد[٣٤]. تستند دراستي إلى البحث في الأرشيفات الأصلية المكتوبة بالمالاوية والعربية والإنكليزية، إضافة إلى أرشيفات الدولة، والمكتبات، والجامعات، والمتاحف في المملكة المتحدة، وماليزيا، وسنغافورة، والولايات المتحدة يعود إلى بداية عام ٢٠٠٢. إن كثيرًا من الوثائق المستعمَلة هنا لم يُتطرق إليها من جانب الباحثين العاملين في إطار الإنكليزية. وتساعد هذه الوثائق في رتق ثغرات الوثائق البريطانية من خلال أصوات النُّخب المحلية. ووفقًا لما أظهرته الدراسة المستفيضة لوثائق مصر والهند في الحقبة الكولونيالية، فإن السجلّات التاريخية، التي حُفظت لغايات سياسية وإدارية وإمبراطورية، تمثِّل نسخة منسَّقة لحوار متبادل مع الفاعلين المحليين. وتتيح لنا الوثائق التي حفظتها النُّخب المحلية، والمحاكم، والأرشيفات الملكية في الهند ومصر ومالايا ـ الاطلاع على نسخة أكثر شمولًا من تلك الحوارات؛ نسخة أُعدَّت بلغات عدَّة، في محافل وسجلّات عدَّة، وحملت في باطنها معاني متعدِّدة لصالح فئات شتى من الجمهور.

---

(٣٤) أغلب المواد الخاصة بمالايا المقدَّمة في هذا المشروع هي نتاج البحث الأصلي في أرشيفات ماليزيا، وسنغافورة، والمملكة المتحدة، بينما يعتمد الجزء الأكبر من المواد الخاصة بالهند ومصر على مصادر ثانوية.

وقد تضافر البحث الأرشيفي الأصلي، والمقابلات، والأبحاث المحلية، وطَيْف كبير من الأدبيات الثانوية، جميعًا في حلقة تغذية متبادلة يسهم كل من عناصرها في سدِّ الفجوات وتصويب بعض التحيُّزات التي شابت سواه. إن الأرشيفات المفصَّلة ـ بحدِّ ذاتها ـ تقدم صورة جزئية، وتتطلَّب في المقام الأول طرائقَ مبتكرة لفهم منطقها السياسي وظروفها الفعلية، بما يسمح برتق ما تبقى من ثغرات. لقد توجَّب على المؤرخين لفترة طويلة التصدِّي لحقيقة مفادها أن معظم الأرشيفات المحفوظة المتاحة للباحثين قد وُجدت وحُفظت بوصفها أعمالًا تخصُّ الحكومة. ويحتمل أن يكون هذا المنطق قد حجب قدرًا كبيرًا من الأدلة على وجود معارضة للحكومة الكولونيالية وخلافات ضمن دوائرها، فضلًا عن حجبه لوقائع العديد من المفاوضات غير الرسمية بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية التي غيَّبها التاريخ[٣٥]. لقد جنحت السجلات المؤسَّسية والقانونية للنظامين الكولونيالي والإسلامي كليهما إلى تقديم تصوُّر مفاده أن أعمال القانون والتطورات تمضي في مسار خطيٍّ، وهي قصْدية بما يتفق تمامًا مع تعاليم العقيدة، بقطع النظر عن درجة المرونة المحتملة في عمل فقهاء القانون، والمحامين، والقضاة، والمتقاضين، والإداريين. ولم تقتصر تبعات ذلك على الدراسة الأكاديمية للإسلام وحسب، بل على طريقة فهم المسلمين المعاصرين لتراث علم التشريع والولاية القضائية أيضًا. إن «ما حُفظ خارج حَرْفية القانون قد فُقد بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة التي تتعلم القانون فقط من السجلات التي تقدَّم ذكرها»، وكذلك تُشدِّد أرشيفات القانون المكتوبة في العالم الإسلامي ـ في معظم الأحيان ـ على الالتزام بالتقليد دون التفاوض الاستراتيجي الذي أفرز مضامينه، وعلى امتثال أشدَّ صرامة لحرفية القانون أكثر مما كانت الحال عليه في معظم المجتمعات المسلمة قبل الحقبة

---

(٣٥) ليس الكل بطبيعة الحال؛ ثمَّة تناص واسع حتى في السجلَّات الكولونيالية، مع ملحوظات هامشية تتضمن تعليقات بالقلم الرصاص وضعها مسئولون كولونياليون من أعلى السلسلة الهرمية وإضافات وملاحق بلغات عدة، بقصد أن تكون كلها متطابقة، لكنها تعني في الحقيقة أمورًا مختلفة نوعًا ما. إن ترجمات المعاهدات والقوانين التي تختلف عن النسخة الإنكليزية في مناح معتبرة، هي المعتمَدة في معظم الأبحاث العلمية. انظر:

Iza Hussin, "Textual Trajectories: Re-reading the Majalah and Constitution in 1890s Johor," *Indonesia and the Malay World*, vol. 41, no. 120 (2013), pp. 1-19.

الكولونيالية وفي غضونها[٣٦]. إن من حسن الحظّ أن الميدان القانوني قد حظي بتوثيق بالغ الاستفاضة يفوق سائر ميادين الحياة المدنية والاجتماعية، كما أن سجلات المحاكم وتشريعات القانون هي الحيِّز الذي يتفاعل فيه ممثلون عن كل طبقات المجتمع.

تقوم مادة هذا الكتاب على البحث الذي أُجري في المحاكم، والسجلّات الإدارية والشرعية للولايات المالاوية ومستوطنات المضائق وبريطانيا والهند ومصر، والإحصاءات الرسمية للسكان، ومداولات دواوين الحكم والبرلمان، ومحاضر الاجتماعات، والمراسلات المتبادلة بين الموظفين الكولونياليين والنُّخب المحلية في أواخر القرنين الثامن عشَر والتاسع عشَر، إضافة إلى التشريعات والوثائق القانونية الرسمية، والرسائل، والمعاهدات، وروايات الرحّالة، ووقائع تاريخية متنوعة. لقد زوّدني ذلك كله بمعلومات عن كيفية تفاعل النُّخب في كل موقع مع الدولة الكولونيالية من أجل وضع القانون، وكشف لي عن مصالحها وأولوياتها، وكيفية عملها على الوصول إلى أكثر غاياتها أهمية بالنسبة إليها. وبينما توفرت السجلات الرسمية للنُّخب المحلية والكولونيالية على صورة واحدة لطرائق صياغة القانون وإقراره، فقد أسهمت روايات الرحّالة، والرسائل، والروايات الإخبارية، وكتابات أخرى تناولت الحياة الاجتماعية والسياسية خلال تلك الفترات - في خلق تصور لأداء القانون والسلطة، كما أنها قدّمت مزيدًا من الأدلة على شبكات السلطة والرمزية التي أحاطت بتشريع القانون والحفاظ على الشرعية. لقد كانت مراحل الصراع وخرق القانون والشرعية والحرب، والمشادات القضائية، وصراعات السلطة بين هرميات النُّخبتين المحلية والكولونيالية - مفيدة لنا على نحو خاص، فهي لم تكشف عن صُلب الموضوع بالنسبة إلى الفاعلين المعنيين فحسب، بل كانت أيضًا من مقتضيات إعادة إرساء النظام وبناء تحالفات جديدة.

إن النقاش حول القانون في هذه الدراسة في جوهره نقاشٌ حول النُّخب التي شملت مسئولين كولونياليين بريطانيين، وتجارًا بارزين، وسياسيين،

(٣٦) Robert W. Hefner, *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011).

وقضاة، وإداريين، إضافة إلى زعماء محليين، وقادة دينيين، وملّاك أراض، وحكّامًا، ورجالًا نافذين. ويغلب ظهور الرجال والنساء العاديين في هذه السجلّات العامة على أنهم مقدِّمو عرائض التماس، أو جمهور متخيَّل تتوجَّب حماية مصالحه، أو جمهور يتعيَّن الحفاظ على دعمه أو حرمانه من الدعم، تبعًا لاستخدام القانون وأجهزة الدولة. وعلى هذا النحو، لا تبيِّن هذه الدراسة طبيعة عمل القانون في الحياة اليومية في الهند ومصر ومالايا، لكنها تدرس كيفية فهم القانون، والتفاوض عليه، واستعمال الرجال والنساء النافذين المعنيين بأعمال الدولة الكولونيالية له.

تشكُّل الدولة المسلمة الحديثة: تهميشُ القانون الإسلامي ومركَزَته

تدور الجهود الراهنة لإعادة بناء الدول المسلمة في الشرق الأوسط وجنوب آسيا وجنوب شرقها في فلك القانون الإسلامي. ويمكن ملاحظة أنه سرعان ما أعقب «الربيع العربي» تنظيرٌ مكثَّف حول احتمالية تولِّي «أنظمة إسلاموية» الحكم محل الأنظمة السلطوية العلمانية(٣٧). ومن بين ما أفرزته عمليات إعادة الإعمار التي تلت الحرب في العراق وأفغانستان كان ثمة أسئلة من قبيل: أين، وكيف، وما هو مدى تمثيل الشريعة في قانون الدولة مع التأكيد على احترام المشاعر الدينية للأغلبية وعلى أن القانون الإسلامي سيحتل موقعه الملائم، وحينذاك جوبه ذلك بشقاق عميق حول طبيعة ذلك الموقع. هل ستكون الشريعة الإسلامية «دين الدولة». . «مصدرًا للتشريع»، «مصدرَ التشريع»، أم إنها «قاعدةٌ للتشريع» في العراق؟ هل ستكون هي «مبادئ الشريعة الإسلامية» أو «الشريعة الإسلامية» أو «شريعة الإسلام» المنصوص عليها دستوريًّا(٣٨)؟

---

(٣٧) Noah Feldman, *Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٤. (المحرر).

انظر أيضًا:

Hussein Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2012).

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **مساءلة العلمانية: الإسلام والسيادة وحكم القانون في مصر الحديثة**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٨. (المحرر).

(٣٨) Kristen Stilt, "Islamic Law and the Making and the Remaking of the Iraqi Legal System," *George Washington International Law Review*, vol. 36 (2004), pp. 695-756.

ليست الأسئلة المطروحة في العراق المعاصر، أو في أفغانستان، أو أي مكان آخر، ولا المخاوف التي تكشف عنها - بجديدة. على سبيل المثال، لقد أُدرجت عبارة: «الإسلام دين الدولة» في الخطاب القانوني للولايات المالاوية عام ١٨٩٥ من خلال دستور جوهور (راجع الفصل الخامس). والحال واحدة بين الماضي والحاضر؛ إذ تشكِّل هذه الأسئلة انعكاسًا لمسار الصراع بين الفاعلين المحليين والكولونياليين. ومع ذلك، فالافتراض القائل بأن الطابع المميِّز للدولة المسلمة يتحدَّد بمدى قدرتها على **إنفاذ** القانون الإسلامي، وأنه ينبغي على المسلمين بشكل عام النظر إلى **الدولة** على أنها مكتسب قانوني إسلامي - هو افتراض مستجدٌّ نسبيًّا وحديث كليًّا. إن الترابط بين الدولة المسلمة بوصفها نظامَ حكم، والدولة المسلمة بوصفها شرطًا للوجود الفردي والاجتماعي **من خلال القانون** - ناجمٌ عن أثر التفاعل المركَّب بين تنامي قدرات الدولة ومَطامحها، واستراتيجيات النُّخب المسلمة، ومركزية القانون في الإدارة الكولونيالية.

بعد توضيح خلفية الدراسة في القسم الأول، يركز القسم الثاني في كل فصل من فصوله على أمثلة محدَّدة لهذا التفاعل: تقاسم الولاية القضائية في الدولة بين النُّخب المحلية والكولونيالية، وإعادة تعريف «الإسلام» و«القانون الإسلامي» في المحاكم، وصياغة الخصائص الإسلامية للدولة في نصوص أنتجتها النُّخب المحلية. وتبيِّن هذه الفصول كيفية تحوُّل القانون إلى صلة وصل بين الدولة الحكومية المسلمة والدولة الفردية المسلمة؛ أي كيف أضحى إنفاذ ضروب بعينها من القانون الإسلامي على نحو متزايد أساسًا لتعريف الدولة المسلمة؟ وكيف أضحى اعتراف الدولة بالفرد المسلم قائمًا أكثر فأكثر على رضوخه (مع أهمية متزايدة لرضوخ المرأة) للقانون الإسلامي؟

يغلب على السياسة المقارنة والقانون المقارن النظر إلى القانون على أنه مرانٌ على السلطة من قبل دولة موحَّدة أو شبه موحَّدة، وعلى أنه وسيلة سياسية، ومعيار لقدرة الدولة وتطورها، وجانبٌ من مسيرة التقدم نحو الحداثة. ولنا أن نعُدَّ هذه الرؤية مزيجًا يجمع بين الشكلانية القانونية والنظرية التنموية، يعرض القانون من خلالها بوصفه نتاجًا للتشريعات والمحاكم. وعليه، يمكننا تشخيص الصراع حول اللغة الدستورية المستخدمة لتوصيف «الإسلام» و«الإسلامي» بوصفهما مشكلة ذات طبيعة

مؤسَّسية[٣٩] فضلًا عن ذلك، خلَّفت هذه الشكلانية القانونية آثارًا على قراءة التاريخ، فهي تتجاهل التغيُّرات التي رافقت صعود الدولة في أواخر الحقبة الحديثة لحساب تقنين الأحكام المعمول بها مسبقًا. ومن شأن التركيز الضيق على حَرْفية القانون أن يقود المرء للاعتقاد بأن تغيُّرًا طفيفًا قد طال القانون الإسلامي إبَّان تطور الدولة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. لقد كانت حكومات الدولة الكولونيالية متصلِّبة في موقفها القاضي بعدم التدخل في ممارسة القانون الإسلامي (أو القوانين الهندوسية أو اليهودية أو البوذية في سياقات أخرى). وبالمثل، كانت النُّخب المسلمة متشدِّدة حيال تولِّيها السيطرة على القانون المناسب وإدارته.

لقد استحوذ الفهم الشكلاني القانوني للقانون، بوصفه مجموعة أحكام ومؤسَّسات ـ على دراسة القانون الإسلامي حتى الآن. إن هذا النهج يُسدل الحُجُب على حقيقة مفادها أن أكثر التغيُّرات أهمية في الشريعة على امتداد العالم الإسلامي لم تتعرض لأحكامها الجوهرية، بل لتطبيقاتها، بوصفها جزءًا لا يتجزَّأ من ذخيرة الدولة، وأن استيعاب مبادئ الشريعة في بعض مجالات الدولة دون غيرها قد أسفر عن تغيُّر رئيس في تصوُّر معظم المسلمين للشريعة. وما يفوق التغيُّر في القانون أهمية هو التحوُّل في العلاقة التي تجمع بين القانون الإسلامي، وهيمنة الدولة وسلطتها، والفرد المسلم، وهو تحوُّل أخفقت أكثر الفهوم الشائعة للقانون في العلوم السياسية في رصده.

بعد أن أجريتُ مقارنتي للتشريعات المعمول بها في مستوطنات المضائق واتحاد الولايات المالاوية، والتي تحكم في الزواج الإسلامي على سبيل المثال، مع نصوص المذهب الشافعي ذات الصلة، أو مقابِلاتها في الهند (نصوص المذهب الحنفي) ـ إخال أن الجزم بأن «تطبيق» القانون الإسلامي

(٣٩) Nathan Brown: *Constitutions in a Non-constitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government,* SUNY Series in Middle Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 2002), and *The Final Draft of the Iraqi Constitution: Analysis and Commentary* (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2005) [cited 3 January 2008], and "Symposium: Constitutional Transitions in the Middle East," *International Journal of Comparative Law*, vol. 11, no. 3 (July 2013), <http://icon.oxfordjournals.org/content/11/3?etoc#SymposiumConstitutionalTransitionsintheMiddleEast>.

قد جرى وفقًا لتعاليم المذهب السائد في المنطقة معقولٌ منطقيًّا. ولا ريب أن عددًا لا بأس به من الباحثين في الدولة الكولونيالية قد افترضوا ذلك أيضًا. وقد أدت قلة الاهتمام ونقص المعرفة في أوساط المسئولين الكولونياليين إلى تنازلهم عن ميدان الإسلام لصالح النُّخب المسلمة، واستمرت هذه الأخيرة في مزاولة أعمالها المعتادة المتعلِّقة بالفصل في قضايا الزواج، والطلاق، والاحتفالات الدينية الخاصة بالمسلمين. وفقًا لهذه الرؤية، يختلف الموقع الذي يحتلُّه القانون الإسلامي بين المراحل ما قبل الكولونيالية، والكولونيالية، وما بعد الكولونيالية، ولكن بقدر ضئيل.

يتمسَّك العديد من الباحثين في مضمار القانون الإسلامي أيضًا بالرؤية الشكلانية للقانون، ويركزون على نصوص الفقه القديم والعلاقة بين هذه النصوص التأسيسية والصيغ التي اتخذتها في النظام القانوني للدولة المعاصرة. وقد يقودنا هذا النهج إلى طرح أسئلة تتعلَّق بمدى ملاءمة النظام القضائي الإسلامي لمؤسَّسات الحكم المعاصرة، وانقلاب الأحكام القانونية الكلاسيكية إلى تشريعات حديثة[٤٠] ومن ناحية أخرى، فإن قانون الأحوال الشخصية ليس الشريعة، ولم يكن كذلك مطلقًا؛ بل إن مضمونه يدين بالكثير لمبادئ القانون البريطاني وقيمه الثقافية، تمامًا كما يدين للإسلام والقيم المحلية بالقدر نفسه إن لم يكن أكثر. إذن كيف لنا أن نفهم التصنيف القانوني «الأحوال الشخصية الإسلامية» أو «قانون الأسرة الإسلامي»؟ أو كيف يمكن دراسته؟ إن تقييم وظيفة الأحوال الشخصية وفحواها على أرضية المبادئ القانونية الإسلامية أو العلمانية فقط، يقلِّل من شأن النماذج القانونية الوطنية؛ إذ بدت أهميةُ مَوْقِعَيِ القانون كليهما واضحة بالنسبة إلى المشروع الكولونيالي.

ثمة افتراض آخر يشيع بين علماء السياسة، ربما كان أثرٌ من مذهب الواقعية القانونية هو ما أفضى إليه، ومفاده أن الصراعات على القانون ما هي إلا إعادة إنتاج للصراعات حول الدولة، وأن القانون هو ثمرة السياسة، والصراع القانوني هو إحدى إرهاصاتها. وعليه، فالمواقف السياسية حيال التوظيف الدستوري للإسلام لا تنفصل عن الالتزام بالعلمانية، والسلطة

---

(٤٠) Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations.*

التنفيذية، والدَّمَقْرَطة، والتفويض باتخاذ القرار على مستوى الدولة الجديدة. وينصُّ هذا الافتراض أيضًا على أن من يدعمون فكرة تطبيق الشريعة على نطاق أوسع هم «إسلامويون» بالضرورة، وأن مناوئيها هم «علمانويون» حتمًا[41]. ولا يختلف أيٌّ من الطرفين على أن الدولة هي الحيِّز الخاص بالقانون الإسلامي، فالدولة هي الطرف الذي يُنشئ القانونَ ويشرِّعه ويضعه موضع التنفيذ بالضرورة. وطبقًا لهذه الرؤية الواقعية، فإن المجال الخاص بالقانون الإسلامي يتناسب عكسًا مع نسبة العلمانيين في مراكز الحكم، ويتناسب طردًا مع نسبة الإسلامويين فيها. فضلًا عن ذلك، تَعتبر هذه الرؤية أن للتشريع الإسلامي تأثيرًا مثمرًا، كما أنه يزيد من قوة الإسلامويين.

وبينما تُقدَّم فرضيات متضاربة حول القانون ـ كالقول إن الكلمات تعني كل شيء، أو القول بأن الكلمات لا تعني أبدًا الشيء الكثير ـ تتجاوز هذه المعالجات الشكلانية والواقعية المسائل المهمة عينها. وتتمثَّل أولى هذه المسائل وأكثرها حساسية في أن كلا المذهبين يكشف عن تفسير متواضع للغاية للتغيير في القانون الإسلامي؛ أي القول بأن اتساع المجال المخصَّص للقانون الإسلامي يدلِّل على تعاظم سلطة «الإسلامويين»، وأن في تحجيم المحتوى القانوني الإسلامي دليلًا على المضي نحو العلمانية. يُظهِر التاريخ الحديث أن وصول الأحزاب الإسلاموية إلى السلطة لا يستدعي بالضرورة قيامها بسنِّ المزيد من التشريعات الإسلامية. وعندما يتولى العلمانيون الحكمَ، فهم لا يعمَدون دائمًا إلى اختزال المحتوى القانوني الإسلامي[42]. ولا جرمَ أن الحدَّ بين التشريع والسياسةِ الانتخابية ليس ضئيلًا ولا مباشرًا، ولا تهمل أكثر التحليلات شكلانية أو واقعية الدورَ الذي تقوم به العملية السياسية، والحاجة إلى إرضاء الأعداد الكبيرة من الناخبين. تمتد المسألة إلى ما هو أبعد من التاريخ الحديث؛ إذ لم يتسبَّب التضييق على المؤسَّسات القانونية الإسلامية، والفاعلين، والمحتوى القانوني إبَّان الحقبة الكولونيالية

---

(٤١) يدلِّل ذلك على أن الاستخدام الشائع «العلمانوي» و«الإسلاموي» لا يتفق مع التقسيم أو مع المصطلحات.

(٤٢) Kristen Stilt, "Islam Is the Solution": Constitutional Visions of the Egyptian Muslim Brotherhood," *Texas International Law Journal*, vol. 46 (2010), p. 73.

في الهند ومصر ومالايا ـ في هزيمة النُّخب الإسلامية في العموم؛ بل على العكس من ذلك، فقد أسفر التهميش المؤسَّسي للقانون الإسلامي عن تعزيز نخب مسلمة معينة، وتحصين بعض من مناحي القانون الإسلامي بصورة ملحوظة: (قوانين الأحوال الشخصية، والزواج، والطلاق، والمواريث، ومسائل العبادة والشعائر الدينية).

يتوجب فهم قوانين الأحوال الشخصية وقوانين الأسرة التي تحكم حياة المسلمين بوصفها نتاجات للحقبة الكولونيالية، وبوصفها جانبًا من جوانب عملية تكوين الدولة الكولونيالية وإدامتها. ويتوجب أيضًا فهم هذه التشريعات والممارسات والقيم، إضافة إلى المؤسَّسات التي تطورت إزاءها من زاوية شتى المصالح، والمقدرات الخاصة بكل جماعة ـ بوصفها حصيلة التفاوض بين نخب الدولة. لقد استمرت التعدُّدية القانونية، بوصفها عملية تحليلية، وبطرائق نقدية، في طمس تحولات القانون التي كانت عنصرًا أساسيًّا في بناء النُّظم القانونية المتعدِّدة. وعَدَّت الأعمال الأولى في حقل التعدُّدية القانونية، والتي عرَّفتها بأنها «حضور أكثر من نظام قانوني واحد في المجال الاجتماعي»[43] هذه التقاليد القانونية منفصلة ومستقلة[44]، مع إقرارها بتفاوت القوة بين مختلف التقاليد القانونية المعمول بها ضمن نظام كولونيالي قومي شامل. ونظرت إلى القانون الإسلامي بوصفه نظامًا مستقلًّا داخل الأمة، أو على أنه جزءٌ من المساومات بين الأطراف الممسكة بزمام السلطة في الدولة. وقد تَدَارسَ تعدُّديون قانونيون متأخرون النُّظمَ القانونية المتعدِّدة داخل الدولة، بوصفها جزءًا من المشروع الكولونيالي، وجزءًا من المنظومة الثقافية، والمعنى، والسلطة، وبوصفها كذلك جزءًا من مركَّب المعرفة والسلطة والإمكانات التي قامت عليها جميعًا الكولونيالية والدولة الحديثة[45].

---

(٤٣) John Griffiths, "What Is Legal Pluralism?," *Journal of Legal Pluralism*, vol. 4 (1986), pp. 1-55.

(٤٤) Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws.*

(٤٥) Marc Galanter, "Why the "Haves" Come Out Ahead: Speculations on the Limits of Legal Change," *Law and Society Review*, vol. 9 (1974), pp. 95-160; Lazarus- Black and Hirsch, *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance, After the Law*, and Merry, *Colonizing Hawai'i: The Cultural Power of Law.*

يبرُز دور القانون ومفاهيم الشريعة في هذه الأدبيات. ويربط غوها وكوهن صياغة القانون بالمعرفة الكولونيالية للتابع (القانون بوصفه سوسيولوجية أولية)، انظر: =

ومع ذلك، لا يحدِّد هذا التطور في مفهوم التعدُّدية الطرائق التي تفاعلت بها هذه النُّظم القانونية المتعدِّدة مع بعضها، أو كيفية حسم الفاعلين لخياراتهم بين الممكنات القانونية وسط هذه التعدُّدية. وبحكم وجوده بين المؤسَّسات القانونية العُرْفية والبريطانية، تغيَّر القانون الإسلامي نفسه، وتغيَّرت معه استراتيجيات وهويات من ألْفَوا أنفسهم رهنًا لقوىً وتقاليد قانونية مختلفة. لم تقدم التعدُّدية القانونية ـ حتى الآن ـ تفسيرًا للقوانين التي خُصِّصت للأحوال الشخصية الإسلامية، وتلك التي خُصِّصت للدولة، أو للآثار التي خلَّفها تقاسم الولاية القضائية على الإسلام. إن هذا المشروع يستقرئ تشكُّل قانون الأحوال الشخصية الإسلامي في الدولة الكولونيالية بوصفه جزءًا رئيسًا من المشروع الكولونيالي، وركيزة مهمة في تكوين الهوية المسلمة. وحينما تجتمع النُّظم القانونية، والتشريعات، والمعتقدات في ظلِّ الظروف التي تمليها السلطة الكولونيالية، فلن يكون النظامُ الناتج حصيلة تراكم أنظمة مختلفة، أو مزيجًا من التشريعات الأسرية الإسلامية والتشريعات الجنائية البريطانية، بل سيكون نظامًا جديدًا في جوهره، تغيَّر فيه القانون الإسلامي والقانون البريطاني، والممارسات، والمعتقدات، والاحتمالات الكامنة في القانون، وتغيَّرت من خلاله كذلك استراتيجيات أولئك المستفيدين من تغيُّر النظام ومواقفهم ومطامحهم.

أما **ثانية** هذه المسائل التي تُغفلها وجهات النظر تلك في تناولها للقانون، فهي أن السياسة قد لا تكون معنيَّة بحصيلة الصراعات حول القانون، وإنما بالصراع نفسه. إن الخلاف الشعبي حول موقع القانون الإسلامي وفحواه ومضامينه يُفسِح المجال أمام النُّخب القديمة لاستعادة سطوتها أمام صعود فاعلين جدد. وتُشكِّل السياسة القضائية المتعلِّقة بالقانون

Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, = MA: Harvard University Press, 1997), and Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

ويرى ميتشل وسوزا سانتوس كلاهما القانون بوصفه جزءًا من التقنيات الكولونيالية في التنظيم، والمقروئية، والإسقاط. انظر:

Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge Middle East Library (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), and Boaventura de Sousa Santos, "Law: A Map of Misreading: Toward a Postmodern Conception of Law," *Journal of Law and Society*, vol. 14 (1987), pp. 279-302.

الإسلامي مجالًا خصبًا يتيح فرصًا جديدة للتشاركية وتشكيل الخطاب، بقطع النظر عن النتائج التشريعية لذلك غالبًا. وحينئذ يكون السؤال التحليلي المتعلِّق بدور القانون الإسلامي في سيرورة بناء الدولة، معنيًّا بدرجة أقل **بالحيِّز المخصَّص** للقانون الإسلامي، وبدرجة أكبر **بمن** يمكنه الحديث باسم القانون؟ ومن يملك تأويله وتعديله؟ وما هي الأساليب المتبعة في ذلك؟ وفي هذا الباب، لا يمكن اختزال الفاعلية المميِّزة للقانون في إرساء النظام وفي التمثيل. وعليه، فإن فهم القانون بوصفه جملة خطابات، وصراعات، ومؤسَّسات، ومجرَّدًا من الدراسات القانونية والمجتمعية ـ أمر محوريٌّ بالنسبة إلى هذه الدراسة(٤٦). إن القانون نظام صارم نافذ خاصٌّ بالدولة، غير أنه أيضًا قناة يمكن معارضة الدولة من خلالها، كما أنه ميدان للمنافسة داخل الدولة والمجتمع حول الإمكانات والسلطة والسيطرة على الدولة نفسها. وقد سلَّط الباحثون المعنيون بنظرية علاقة الدولة بالمجتمع الضوءَ على هذه النفاذية بين الدولة والمجتمع، وعلى التبعية المتبادلة، وبناء الدولة، والجماعات الاجتماعية(٤٧).

يتغيَّا هذا العمل أيضًا الإسهام بمواد من السياقات القانونية الإسلامية، في مجموعة الاهتمامات المتزايدة بـ «المصطلحية ـ القانونية»، على اعتبار أن خطاب القانون والتحدُّث باسم القانون يكشفان بشكل خاص عن العمل الذي توجَّب إنجازُه في الحياة اليومية للقانون، لبناء الأعمال القانونية وإصلاحها، وصيانتها وأسطرتها(٤٨). لقد ساعد عمل برادين كورماك Bradin Cormack عن القانون والأدب في القرن السادس عشَر في تبيان الطبيعة

---

(٤٦) R. J. Moore, *Tradition and Politics in South Asia* (New Delhi: Vikas, 1979); Merry, "Legal Pluralism," and Galanter, Ibid.

(٤٧) Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*.

(٤٨) Iza Hussin, "Misreading and Mobility in Constitutional Texts: A Nineteenth Century Case," *Indiana Journal of Global Legal Studies* (Symposium: Regulatory Translations: Expertise, Uncertainty and Affect in Transnational Legal Fields), vol. 21, no. 1 (2014), pp. 145-158; Justin Richland, "On Perpetuity: Juris-dictional Chronotopes and the Transcendent Immanence of Law and Tradition," (Unpublished paper prepared for American Bar Foundation, Chicago, IL, 17 October 2012) (With permission from the author), and Bradin Cormack, *A Power to Do Justice. Jurisdiction, English Literature, and the Rise of Common Law, 1509-1625* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008).

المثمرة والغنية للعلاقة بين التوسُّع القانوني والتحوُّل الديني، وأزمة الولاية القضائية في تاريخ النصِّ الإنكليزي. إن أزمات الولاية القضائية ـ التي تسبَّبت فيها الجهود المبذولة في باب المركزة القانونية، والتحديات التي فرضتها الأراضي الجديدة، والمنافسون الجدد، والرعايا الجدد أيضًا ـ ساعدت كذلك على إحكام لغة القانون وسلطته. يُعرِّف كورماك النظام القضائي بأنه «مبدأ حكومي ينظِّم القوة في صورة سلطة عبر تحديد النطاق المتاح لسلطة معينة في قضية أو أرض محددة»، ويبحث في «تطبيقات القانون المتقلِّبة دون البحث في مفهوم استقراره»[(٤٩)]. وقد يبدو البَوْنُ شاسعًا بين تأويلات كورماك المفصَّلة عن القانون الإنكليزي العام في القرن السادس عشَر، ودراسة تتناول القانون في القرنين الثامن عشَر والتاسع عشَر، إلا أن هناك سببَيْن مهمين لإيرادها في هذا المقام: السبب **الأول** تاريخي، ففي مرحلة أزمة الولاية القضائية يكتشف كورماك لحظة تأسيس المخيِّلة الكولونيالية وتصوراتها حيال القانون، والتي أصبحت قواعد رئيسة لانخراطها في العالم الإسلامي. والسبب **الثاني**، هو أن مقاربة القانون بوصفه «ارتجاليًّا في جوهره، وتتكشَّف عقيدته من خلال الممارسة فحسب»، قد توفر طريقة لإعادة التفكير في تطور القانون الإسلامي بحسبانه جزءًا من إشكالية النظام القضائي؛ الأدبية، والإنشائية، والمشروطة. لقد أكد ميسيك على مردودية «الأدبيات القانونية والبيروقراطية المحلية» بوصفها «مواطن لخلق ذاتية مميزة وفق تصور مبتكَر»، وهو ما يضيف بُعدًا آخر لتفاعلية النصِّ، والتشكُّلات الحكومية والمادية للدولة، وتشكُّل الذات كذلك[(٥٠)].

في معرض الحديث عن مراحل تشكُّل الدولة المسلمة ووضع القانون الإسلامي، تتعرض الفصول من الثالث إلى الخامس لعدد من «أطوار الولاية القضائية»، والتي فيها أنه «حالما يتولى القانون سلطة القرار بالعموم... يعمَد إلى تقصِّي حدود هذه السلطة... ثم يُهمل حقيقة أن التقصِّي يُدلِّل على تلك السلطة مجدَّدًا»[(٥١)]. وكما ينبِّهنا روبرت كوفر Robert Cover، فإن

---

(٤٩) Cormack, Ibid., p. 1.

(٥٠) Messick, "Just Writing: Paradox and Political Economy in Yemeni Legal Documents," pp. 29-30.

(٥١) انظر: Justin Richland، «الأبدية بوصفها حكمًا (وضد الحكم): القانون، والتقليد، والولاية القضائية»، ورقة لم تُنشر وقُدِّمت إلى مؤسَّسة: =

مراحل تطور الولاية القضائية تنطوي دائمًا على بُعْد قسري للقانون(*) Jurispathic، وعلى اضطلاع المحاكم بعملية ابتكار الدلالات القانونية Jurisgenerative، إلا أن هذه المراحل المخصوصة تخلق أيضًا سلطات قضائية متعدِّدة، متنافسة مع بعضها ومتعارضة أيضًا. إن خطاب الفقه القانوني الإسلامي ومَنْطِقَه مُدْرَجان في نصوص، ومتضمَّنان في مؤسَّسات، ومباحث علمية، واستراتيجيات خطابية، خلافًا للقانون الكولونيالي البريطاني القائم على شكل مختلف للقانون العام يتمسَّك بوضوح القانون وتدوينه وعَقْلَنته[٥٢] بشكل خاص.

بالانتقال إلى **ثالثة** هذه المسائل نجد أنه قد ينجم عن انهماك العلوم السياسية في المؤسَّسات والدول ـ بوصفها الفاعل المحوري في دراما السياسة ـ إغفالُ حقيقة أن السِّجالات الجارية حول الإسلام والقانون والدول ـ جديدةٌ في الأساس، وتعتمد مناهجَ بالغة الأهمية. وتوضح الحقبة الزمنية التي يتناولها هذا الكتاب ما جادل فيه الباحثون في مجال القانون والمجتمع، وأقرانهم الباحثون في علاقة الدولة بالمجتمع، وهو أن التصنيفات المفهومية التي نعتمدها (دولة، مجتمع، قانون، دين، سياسة)، تدلّل على وقائع تتعلَّق بدولة تجري صياغتها وإعادة صياغتها على الدوام[٥٣]. يتقبَّل أنصار التشريع الإسلامي ومناوئوه على السواء أن آلية إنفاذ القانون الإسلامي البدهية هي الدولة، وأن ذلك يتمُّ من خلال القانون المدوَّن، ومؤسَّسات الدولة، وتمويلها ورقابتها[٥٤]. وقد تأتّى هذا القبول بسيطرة الدولة على القانون

= American Bar Foundation, October 17, 2012, p. 8.

(*) **البعد القسري للقانون**: يُقصد به استبعاد دلالات بعينها للقانون من خلال صياغة قوانين جديدة. (المترجم).

(٥٢) انظر: عِزة حسين، «الكَشف والخلاص: سوابق كولونيالية في سياسة الإسلام في الهند وماليزيا»، في «الحياة اليومية للدولة: منهج الدولة في المجتمع». تحرير:
Adam White (Seattle: University of Washington Press, 2012), 142-59.

(٥٣) Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*, and Comaroff and Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa.*

(٥٤) الاستثناءات الرئيسة تتضمن:
Abdullahi An-Naim, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), and Khaled Abou el Fadl, *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: A Contemporary Case Study* (Austin, TX: Dar Taiba, 1997).

الإسلامي، أيًّا كان مضمونه ومداه، من سيرورة بناء الدولة في الحقبة الكولونيالية؛ حيث ورثت الدول ما بعد الكولونيالية الملامح العامة لمؤسَّسات الدولة الكولونيالية كما هي دون تغيير يُذكر. وبالمثل كان الحيِّز المخصَّص للإسلام في عملية التشريع تركة ورثتها الدولة ما بعد الكولونيالية؛ قانون الأسرة، والمواريث، وممارسة الشعائر. وعلى الرغم من أن ذلك كان حيِّزًا أصغر كثيرًا من الحيز الأكبر والشامل للشريعة نفسها، فإن معظم النُّخب المسلمة في التاريخ ما بعد الكولونيالي قد قصرت جدلها حول تطبيق الشريعة على هذه المسائل[٥٥]؛ وأسباب ذلك ليست واضحة ولا هي قديمة قِدَم المسألة، غير أن التحليلات السياسية لتلك الصراعات تخفق في تأريخها، وتخفق كذلك في تفسير رسوخها في السياسة المعاصرة.

وخاتمة المسائل، وإلحاقًا بما ورد في المسألة الثالثة، تحظى السياقات المحلية بأهمية بالغة في معرفة كيفية صياغة القانون، وماهية دوره. حين تُطرح سياسات القانون الإسلامي على أساس خيارات ثنائية بالأساس؛ الدمقرطة أم العلمنة، التعدُّدية أم السلطوية، التقليد أم الحداثة، بغض النظر عن الموقع - فإننا نذهَل عن الفروقات المهمة بين الدول المسلمة، والتي لا صلة لها تُذكر بهذه التقسيمات. ومن ناحية أخرى، هناك صلة وثيقة لهذه الفروقات بردود الفعل المحلية على التضييق الإمبريالي، وبالإشكالات الاستراتيجية التي أُريد منها إفساح المجال للمفاوضات بين النُّخب، أو بالنتائج غير المقصودة للغة القانونية. على سبيل المثال، لا يمكن لهذه التقسيمات شرح السبب وراء تمحور السجالات الدستورية في مصر حول العبارة المبهَمة: «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع»[٥٦]،

---

(٥٥) تقترف العديد من المباحث القانونية الإسلامية الخطأ نفسه، وهو أمر ينتقده وائل حلَّاق بشدَّة، حيث اعتمَد نقدًا سعيديًّا (نسبة إلى إدوارد سعيد - المترجم) في تناول الدراسات البحثية القانونية الإسلامية، محاجِجًا بأن «البراءة غير الاعتيادية» للبحث العلمي الحديث في القانون الإسلامي والمجتمع تمضي به «غير واع لما يُلام عليه من اعتماد مشروعه على أيديولوجيا الدولة». انظر:

Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations,* p. 5.

(٥٦) الدستور المصري، المادة ٢ (١٩٧١): «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع». انظر:

= Frank E. Vogel, "Conformity with Islamic Shari'a and Constitutionality under Article 2: Some

بينما تمخضت السِّجالات الدستورية في العراق عن عبارة ختامية هي: «الإسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساسٌ للتشريع»(٥٧)، وفي ماليزيا: «الإسلام دين الاتحاد، لكن يمكن العمل بالأديان الأخرى في سلام وتناغم»(٥٨). تعود التحليلات التي تأخذ بعين الاعتبار الخصوصياتِ المحلية، إضافة إلى لغة القانون الإسلامي ومؤسَّساته وممثِّليه - بمردود أكبر؛ إذ تكشف عن المعالم المتغيرة لسلطة الدولة المتنازَع عليها، وعن السَّيْرورات التي تحولت المؤسَّسات والأحكام «المستورَدة» من خلالها إلى معايير محلية، وإمكانات تغذِّي المزيد من الصراعات حول السلطة والهيمنة.

تهميش القانون الإسلامي

فيما يلي حديثٌ عن التهميش المؤسَّسي للقانون الإسلامي، والآثار السياسية لذلك التهميش. تكشف مقارنتنا بين الهند ومصر ومالايا في ظل الكولونيالية البريطانية عددًا من السَّيْرورات المتوازية الفاعلة؛ حيث أخضعت المركزة والبقرطة المتزايدتان والناشطتان الإسلامَ لسيطرة الدولة، وقصرتا القانون الإسلامي في الوقت نفسه في نطاق الأحوال الشخصية: الزواج، والطلاق، وممارسة الشعائر، والأوقاف الدينية. وارتبط صعود الدولة الحكومية والإدارية مباشرة بظهور نسخة معدَّلة من القانون الإسلامي مرتكزة إلى النصِّ، ومقيَّدة بهوية قومية وإثنية محدَّدة، ومتمركزة في مؤسَّسات الدولة ودوائر السلطة. ومع تعزيز السلطة التي تمتَّعت بها بعض النُّخب من خلال تعاونها مع سلطة الدولة الحكومية، وجَب أن تتغيَّر طبيعة مناهضة تلك النُّخب، وأن تتغيَّر طبيعة الدولة كذلك. وكما تحكَّمت بعض النُّخب المحلية والكولونيالية في الإمكانات اللازمة لإرساء الشرعية والسيطرة على القضاء ومؤسَّسات الدولة؛ توثَّقت بالمثل العُرى بين مضامين الممارسات القانونية

Issues of Theory, Practice, and Comparison," in: Cotran and Sherif, eds., *Democracy, the Rule of= Law, and Islam* (The Hague: Kluwer Law International, 1999), and Stilt, "Islamic Law and the Remaking of the Iraqi Legal System," p. 723.

(٥٧) هذه هي العبارة التي برزت في ختام عملية وضع الدستور العراقي في آب/ أغسطس ٢٠٠٥، حيث تستعمل المادة الثانية من الباب الأول عبارة: «مصدر أساسٌ للتشريع». انظر:
Brown, *The Final Draft of the Iraqi Constitution: Analysis and Commentary*, <http://carnegieendowment.org/files/FinalDraftSept16.pdf> (last accessed 2 June 2015).

(٥٨) المزيد في هذا الشأن يأتي في الفصل السابع من هذا الكتاب.

وقيم الجماعة البشرية. ووجَب على مناهضي الدولة أيضًا مراعاة هذه التصنيفات الموحَّدة للعِرْق، والدين، والذات، بغية الحصول على اعتراف الدولة بهم، وساعدوا بذلك - حتى في سياق مناهضة النُّخب المحلية والكولونيالية - على تعزيز فكرة الذات «المسلمة» الموحدة في الهند، ومصر، وماليزيا[٥٩].

إن القول بأن السياسة الكولونيالية همَّشت المؤسَّسات القانونية الإسلامية والمحتوى القانوني الإسلامي ليس جديدًا، إلا أن الباحثين اختلفوا في أسباب هذا التهميش وكيفيته والمدى الذي بلغه. وإلى جانب الشكلانيين والواقعيين الذين تقدَّم ذكرهم، ثمة عدد كبير من الباحثين ممن يدرِجون تهميش القانون الإسلامي في خانة العوارض المرافِقة لصعود الدولة الحديثة، وتدخل القوة الإمبريالية الأوروبية[٦٠] وتتضافر عمليات التقنين، والمأسسة، وإحكام السلطة الحاكمة لسيطرتها على مفاصل الدولة[*] في هذه السرديات لتجريد المؤسَّسات الإسلامية من سلطتها والنُّخب المستفيدة منها لصالح إدارة جديدة وهيكلية قانونية تديرها الدولة العلمانية والنُّخب الكولونيالية[٦١]. لقد عدَّ الباحث برنارد كون Bernard Cohn الكولونيالية مشروعًا أنطولوجيًّا وإبستمولوجيًّا؛ مناهجها في المعرفة هي عين مناهجها في الحكم. لذلك لم يكن تنصيص Textualization القانون وترسيمه Formalization أمرَيْن حاسمين لفرض النظام الكولونيالي فحسب، بل كانا كذلك عاملين جوهريين في الفهم

---

(٥٩) تناقش عائشة جلال هذه السيرورة في **الذات والسيادة**، محاججة بأن الظروف السياسية التي مفصلت النُّخب المحلية مصالحها الخاصة في ظلها، تسببت في ظهور وعي «طائفي» نوعي وجديد، أوقد في النهاية جذوة التقسيم بين الهند (التي تميزت بوصفها كيانًا قوميًّا «هندوسيًّا») وباكستان (التي تميزت بوصفها كيانًا «مسلمًا»). انظر:

Ayesha Jalal, *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam Since 1850* (London; New York: Routledge, 2000).

(٦٠) Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations.*

(*) **Etatization**: تكتيك سياسي يسمح للدولة بتأكيد سطوتها وإعادة بناء شرعيتها بما ينتج رعايا خاضعين وممتثلين. ويُستعمل عادة لوصف التكتيكات التي اتبعها النظام الحاكم في رومانيا برئاسة تشاوشيسكو. (المترجم).

(٦١) Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World* (London: I. B. Tauris, 2005), pp. 130-158.

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي**، المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٧. (المحرر).

الكولونيالي لطبيعة الأراضي والناس الذين أظلَّهم الحكم الكولونيالي(٦٢). لم يكن القانون مجرد وسيلة لفرض النظام فقط، بل كان أيضًا أداة لفهم المستعمَرة، وقد خدم أهداف الطرفين كليهما؛ المستعمِر والمستعمَر حال وضعه موضع الإنفاذ. ويقوم التحديث بدور رئيس ليس فقط في تهميش المؤسَّسات والجماعات، بل في تهميش خصائص الوجود وطرائق التفكير. وأكثر الخسائر خطورة الناجمة عن ذلك تتمثل فيما يمكن تسميته «التعدُّدية المعيارية»(٦٣). في تناوله المباشر لوفود الحداثة الغربية إلى الشرق الأدنى، يرى توماس باور Thomas Bauer أن ضغط الحداثة الغربية الإمبريالية هو ما قاد الدول المسلمة والنُّخب إلى التخلي عن آناتها الطويلة إزاء الغموض السائد في تعدد المؤسَّسات وطرائق الحياة لصالح مؤسَّسات ذات طابع غربي أشدَّ رسوخًا ومركزية.

وقد أوضح باحثون مثل وائل حلَّاق أن أثر الاستعمار الكولونيالي في العالم الإسلامي لا يكمن فقط في مجرد سيطرته على الدولة، ولكن في إجدابه المجال الحيوي للإسلام، المرتكز على مؤسَّسات التعليم والقانون. وبحسب حلَّاق، لم تقتصر التبعات الجسيمة لانهيار النظام المعرفي للشريعة على المؤسَّسات والنُّخب في العالم الإسلامي، بل كذلك على إمكانية إفادة المؤسَّسات الإسلامية من المرونة الأصلية للشريعة. إن الشريعة تعمل ضمن

---

(٦٢) Bernard S. Cohn, "The Command of Language and the Language of Command," *Subaltern Studies*, vol. 4 (1985).

(٦٣) Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011).

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **ثقافة الالتباس: نحو تاريخ آخر للإسلام**، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٧. (المحرر).

حاجج باور بأن التاريخ الإسلامي قد تميَّز عمومًا بدرجة كبيرة من التسامح حيال الالتباس والتعدُّدية. وتعود سمعة الإسلام المعاصر من جهة تشدُّده فيما يخصُّ تقبُّل التعدُّدية والالتباس - في حقيقة الأمر - إلى المواجهة مع الغرب في الحقبة الحديثة المتأخرة: «إن تصادم الإسلام مع ثقافة بالكاد عرفت تسامحًا مع الالتباس كهذه، مع ميله إلى رفضها، أو مع ميلها إلى رفضه - أفضى وجوبًا إلى صياغة جديدة لأساسيات الإسلام على صورة أيديولوجيات أكثر توافقًا مع الحداثة؛ أيديولوجيات تميَّزت بإنكارها لتقاليدها الثقافية الخاصة، سواء كان ذلك في قوامها الليبرالي المؤيِّد للغرب أو في اختلافها الإسلاموي». انظر:

Thomas Bauer, <http://www.unimuenster.de/imperia/md/content/wwu/exini/extracts_religin_and_politics_final.pdf>, p.53. (Accessed 8 February 2012).

وأوجه شكري هنا لأحمد الشامسي على هذا المرجع.

نظام اقتصاد المعرفة الذي يشمل المساجد حيث تُدرَّس وتُناقش، ومؤسَّسات التعليم العالي (**المدرسة**) حيث يتدرَّب الممارِسون والخبراء ويُقِيمون، إضافة إلى الأوقاف التي توفر الدعم لهم. وقد انهار هذا النظام برمته تحت وطأة الدولة الحديثة المستورَدة(٦٤). لقد كانت الآثار القانونية للاستعمار الكولونيالي مدمرة لنظام الشريعة المعرفي دون ريب، ولكني أحاجج بأن إبقاء بعض مجالات القانون الإسلامي على حالها كان أمرًا مهمًّا للمشروع الكولونيالي. وقد احتملت هذه المجالات محتوى جديدًا فقيرًا، لكنها شكَّلت سبيلًا للنُّخب المسلمة لتلعب من خلاله دورًا في القضايا المتعلقة بالقانون الإسلامي والحوكمة، وإن كانت مختزلة ومحدودة للغاية. ولا يتشابه هذا الفضاء الجديد للقانون الإسلامي ولا دوره الجديد مع الرؤية الثرَّة والمؤمثلة ربما للتعايش الثقافي والمؤسَّسي التي تصورها حلَّاق بوصفها الإنجاز الأساسي للنظام الإسلامي(٦٥). وقد وفر هذا الفضاء على الرغم من محدوديته فسحة وإمكانات لمجابهات لا يستهان بها مع الدولة الكولونيالية، ولعرض صيغ لفحوى الشريعة وجدواها باستمرار، وفي الحقيقة، لنشوء التزامات سياسية وثقافية جديدة حيال الشريعة في العصر الحديث.

ووفقًا لتعبير جيمس سكوت James Scott، في معالجته للحداثوية الشديدة في العصر الحديث، فإن الهدف من وراء تسهيلات الدولة هو جعل المعالم الاجتماعية والمادية واضحة بيِّنة لإرساء الحوكمة والنظام، بدلًا من الاعتماد على «المعرفة العملية، والطرائق غير الرسمية والارتجال في مواجهة التقلُّب». وبحسب سكوت، كانت الرؤية الحداثية الجامحة للدولة طاغية لعدم وجود مجتمع مدني أو كيان اجتماعي يملك ما يكفي من القوة لكَبْحِ جماحها أو إبطائها(٦٦). إن الحديث عن تشكُّل الدولة وتوطيد دعائمها في

---

(٦٤) يشير حلَّاق إلى أواخر القرن التاسع عشَر والقرن العشرين بوصفهما مرحلة «الموت البنيوي» لنظام الشريعة المعرفي، الذي نَجَم عن التحولات التي تسبَّب فيها بناء الدولة والكولونيالية القانونية. انظر:

Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations,* p. 15.

(٦٥) Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2012).

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة والمأزق الأخلاقي للحداثة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤. (المحرر).

(٦٦) يعتمد اختلافي مع سكوت على أساس عمله المبكر *(Weapons of the Weak - 1985)*، =

هذا المقام ليس حديثًا عن الانهيار أو حلول دولة مكان أخرى، وإنما عن تحوُّل مظهر الدولة وإعادة تعريفها. ثمَّة ميل إلى إقصاء سلطة النُّخب المحلية خلال الحقبة الكولونيالية بوصفها سلطة رمزية، كما أن حضورهم بوصفهم حكَّامًا لم يكن أكثر من تمويه هزيل للغلبة الكولونيالية على مستوى الاقتصاد، والحكومة، وأدوات القوة. وهنا أستطلع الدور المحوري للنُّخب المحلية الضعيفة التي أفادت من الإمكانات التي أتاحتها المواجهة مع الكولونيالية (الالتباسات، والترجمات الخاطئة، والفهوم الخاطئة، والفرضيات، والتجاوزات) لمصلحتها الخاصة. ثمة أسئلة تستدعيها حقيقة تفاوت القوة بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية: كيف أمكن للجماعات والأفراد الذين آنسوا من أنفسهم ضعفًا أن يبلغوا أهدافهم؟ ما هي الاستراتيجيات التي اعتمدوها؟ وإلى أية درجة نجحوا في ذلك؟ كيف شكَّلت هذه الاستراتيجيات نفسها الخطاباتِ والمرجعيات؟ وكيف شكَّلت خيارات المستقبل؟

تسهم لغة المقاومة جزئيًا فقط في تفسير حُزْمَةِ القرارات التي اتخذتها النُّخب المحلية إبَّان الحقبة الكولونيالية في كلٍّ من الحالات الثلاث محل البحث؛ في بعض الأحيان، رأت النُّخب المحلية في الإمكانات والفرص التي أتاحها التدخل الكولونيالي - سبيلًا لزيادة سيطرتها على غيرها من الجماعات النُّخبوية. وفي أحايين أخرى، اختارت النُّخب المحلية التفاوضَ سعيًا منها لتفادي الهيمنة الكولونيالية. إن هذه الاستراتيجيات شبيهة «بالصُّور الخفية» التي أوضحها سكوت بدقَّة متناهية، مثل المراوغة، والرفض غير المباشر للخضوع، والتضليل[٦٧]. وقد تماشت المنافسة بين مجموعات النُّخبة مع هذه الاستراتيجيات؛ إذ تمكَّنت بعض مجموعات النُّخبة من إعلاء

= حيث لا تكون السلطة صارمة حين يتعلَّق الأمر بالمقاومة؛ إذ يمتلك العاجز - نسبيًّا - استراتيجيات فعَّالة تبعث على الدهشة لمقاومة مخطط الدولة. وفي حالتنا هذه، أوجدت النُّخب المحلية الضعيفة نسبيًّا مجالًا في إطار الدولة الكولونيالية تمكَّنت فيه من بناء قاعدة متنفِّذة للسلطة. انظر:

James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).

(٦٧) في كتاب *Weapons of the Weak*، حاجج جيمس سكوت أن الفلاحين الملاويين، الذين عُدُّوا رعايا ممتثلين لسياسة الحكومة، «قاوموا» بطرق حاذقة لكن قوية. ويمكن معاينة ذلك في الطرق التي ردَّت من خلالها النُّخب في مالايا والهند ومصر على السياسة الكولونيالية: المراوغة، والمماطلة، والتضليل، وأساليب أخرى غير مباشرة. انظر: المصدر نفسه.

شأنها فوق سواها عبر تبنّيها استراتيجيات «السمسرة»، فكانت وسيط ترجمة السياسة الكولونيالية والثقافة الغربية وأقلَمَتها ومحاكاتها، بينما سعت مجموعات مغايرة إلى مراكمة النفوذ من خلال استمالة القوى الإمبريالية الأخرى دبلوماسيًّا، أو التعاون الاقتصادي مع المصالح الكولونيالية.

لقد عدّلت الكولونيالية ديناميات القوة على حساب النُّخب المحلية من دون شك، ولكن هذه النُّخب استمرت في القيام بدور مهم في الحوكمة، ليس أقله تدعيم نموذج الدولة المسلمة التي تعتمد شرعيتها على كفاءتها في إنفاذ القانون الإسلامي وتوجيهه ضمن مجال محدَّد هو قانون الأسرة، والأحوال الشخصية، والشعائر والاحتفالات الدينية. وفي كل حالة من الحالات المعروضة في دراستي، غالبًا ما أدّت المشاركة في الدولة إلى تعاظم قوة بعض النُّخب، وقد سمحت هذه النُّخب للدولة في الوقت نفسه بتحديد أدوارها، فكان مصير من استنكفوا عن استغلال إمكانات الدولة أن غابوا عن المشهد وطواهم النسيان. لقد أصبح السلاطين المالاويون حكامًا للدولة؛ مكلّفين بالشئون الدينية والقضايا الإثنية. وفي الهند، تمّ استيعاب جماعات معينة في الجهاز الحكومي، وبذلك تواشجت مصالحها مع مصالحه. أما في مصر، فقد اختارت النُّخب الحاكمة التوجُّه نحو «التحديث» و«التغريب»؛ كي تحافظ على سلطتها في مواجهة الاستعمار الكولونيالي. وبالنسبة لكل جماعة من هؤلاء، أسفر التهميش المؤسَّسي للإسلام عن تفعيل سلسلة جديدة من المفاوضات الاستراتيجية غيَّرت القانون الإسلامي وجعلت تطبيقه ركنًا أساسيًّا من أركان شرعية الدولة.

مركزة القانون الإسلامي

لم يقصِ تهميش الشريعة القانون الإسلامي من حيث كونه مصدرًا للسلطة وحسب، بل أنتج كذلك تقنيات جديدة للسيطرة، وخطابات جديدة للمقاومة، وبنى جديدة للمعرفة. وقد نَجَم عن الأساليب التي انتهجتها الدولة الكولونيالية لتهميش القانون الإسلامي وصولًا إلى المؤسَّسات والنُّخب الإسلامية - تقييدُه في نطاق الشعائر، والأحوال الشخصية، والأسرة، إضافة إلى تنصيصه وتدوينه - أثرٌ معاكسٌ تمثّل في مركزة القانون الإسلامي. وقد أوجد تقييد القانون الإسلامي للنُّخب المسلمة فضاءً دينيًا دافعت عنه بضراوة

ضد التدخل الكولونيالي (الفصل الثالث). كما أن تجسيده من خلال النصوص منح المسلمين في المحاكم والمجتمع ككل أسانيدَ مُحكمة وبيِّنة للدعاوى القانونية والالتماسات ومحاولات الإصلاح (الفصل الرابع). لقد كانت الدولة المسلمة التي نشأت مع نهاية الحقبة الكولونيالية ظاهرة متناقضة؛ إذ إن مكوِّنها الإسلامي المؤسَّسي هامشيٌ لكنه يقوم بدور مركزي في شرعنة الدولة (الفصل الخامس). ويعود هذا الإشكال إلى صيغ مؤسَّسية رئيسة تمثَّلت في التصنيفات التالية: قانون الأسرة والأحوال الشخصية، وسيادة الحكَّام المسلمين، والعلاقة بين الإثنية والإسلام.

وبحسب فوكو، لم يكن هذا تضاربًا بل احتجازًا؛ إذ أعاد القانون الحديث تعريف الأسرة ودعَّمها عبر التضييق عليها، وتمييزها، واحتجازها: «بفضل التشريع المدني احتفظت الأسرة بالتمثيلات السيادية: الهيمنة، العضوية، الروابط السلطوية... إلخ، لكنها قصرتها على العلاقات بين الرجال والنساء والأهل والأطفال... لقد خلقت متنفَّسًا للسيادة من خلال ألعوبة قُيِّدت فيها الخصوصيات الفردية بمنظومات عقابية»[٦٨]. وفي معرض نقاشه للشريعة والعلمنة في مصر، يتبنى أسد القولَ بأن دور القانون هو أشبه بالعلاقة التحويلية بين الأسرة والنُّظم العقابية للدولة: «الأسرة لبنة «المجتمع» التي يولد الفرد فيها جسديًّا وأخلاقيًّا، ويعيش تجربته/ ها الأولية بوصفه كيانًا «ذا خصوصية». ويتمثَّل الالتزام بالنموذج العلماني لخصخصة «الدين» في قصْر الشريعة على «الأسرة». وبحسب أسد، كان تحول القانون الإسلامي إلى مجال خاضع لسيطرة الدولة أمرًا يرقى إلى علمنة الشريعة»[٦٩]. إن رؤية أسد للعلمنة من زاوية التأريخ لها بوصفها برنامجًا نوعيًّا لسيطرة الدولة ـ تقدم ثيمة تتخلَّل أجزاء هذا الكتاب كافة. وإلى جانب هذه الثيمة ثمَّة أسئلة

---

(٦٨) الظواهر التي كنا نتحدَّث عنها هي ـ بحسب فوكو ـ جانبٌ شائع من الديناميات النفسية (أو «ميكروفيزياء الدولة»). انظر:

Michel Foucault, *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-74*, edited by Jacques Lagrange and translated by Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2006). 28 November 1973; English pp. 82-83; French, p. 84.

أشكر بيرنارد هاركورت على مشورته الفَطِنة في هذا الموضوع.

(٦٩) Talal Asad, *Thinking about Secularism and Law in Egypt*, ISIM Occasional Paper (Leiden: ISIM, 2001), vol. 2, pp. 7-8.

أخرى: «كيف تُحدَّد تصنيفات الديني والعلماني؟ ومتى؟ ومِنْ قِبَل مَنْ؟ وما هي الاعتبارات القانونية المفترضة التي تحدِّدها[(٧٠)]؟ من خلال الحالات المدروسة في الفصول من الثالث إلى الخامس أقدِّم جملة من الأجوبة عن هذه التساؤلات، وأقترح فيها تعديلًا لثيمة علمنة الإسلام التي تؤكد على القوة الفريدة للإسلام القادر على فرض نفسه مجدَّدًا رغم ـ أو من خلال ـ كونه قد أصبح إحدى أدوات الدولة لقراءة الذات المسلمة، وتقويمها، وإعادة إنتاجها.

مع نهاية الحقبة الكولونيالية في الهند ومالايا ومصر، أضحى القانون الإسلامي ميزة من ميزات الدولة؛ انتظمت نخبُه في هرمية الدولة بوصفهم موظفين مدفوعي الأجر، وجرت تمدية نصوصه في قانون الدولة أو استبدالها به تمامًا، وانحصرت أحكامه في مؤسَّسات الدولة المسيطرة على مجالات الأسرة والشعائر الدينية. كما احتلَّت بعض النُّخب التي لعبت أدوارًا ثانوية في الحوكمة الإسلامية مكانة رئيسة في سلطتها الآن، بينما استُبدل بالنُّخب الأخرى ممثِّلون كولونياليون، وحلَّت محلَّها نصوص وتشريعات قانونية. وأضحى الإسلام في الوقت نفسه معلَمًا من معالم تعريف الدولة لنفسها، والقاعدة الرئيسة لاعتراف الدولة برعاياها، والقضاء بينهم، ولتخويل النُّخبة المحلية سلطتها. إن تقسيم سيادة الدولة على أساس الثنائيات التي نجنح إلى التسليم بها اليوم بوصفها بدهيات؛ خاص وعام، ديني وعلماني، حكومي وسياسي، إلى جانب التضارب بين الولاية القضائية العامة للدولة وخصوصيات المجتمع أو الجماعة البشرية ـ كان محطَّ تركيز شديد في مسيرة الصراعات التي حُسمت من خلال معاهدات، ومحاكمات، ونصوص. وفي طور التحول إلى السيادة القومية، احتفظ القانون الإسلامي بتشكيلاته المؤسَّسية الكولونيالية، بينما أُعدَّ الإسلام ليقوم بدور جديد استنادًا إلى رمزيته المحورية.

سياسات القانون الإسلامي

يروم هذا الكتاب تقديم عرض جينالوجي للقانون الإسلامي المعاصر، أو لـ«هجين» النُّظم القانونية الإسلامية المعاصرة، وتحليل مفاوضات النُّخبة

---

(٧٠) Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, p. 201.

حول الدين، والدولة، والمجتمع خلال الحقبة الكولونيالية البريطانية تحليلًا سياسيًّا، وتأريخ المقاربات الإسلامية المتداوَلة للقانون، والدولة، والهوية. وتتخلَّل هذا الكتاب مباحث في العلمانوية والحداثات الكولونيالية والمسلمة، كما يتضمن كذلك مباحثَ في بروز القانون بوصفه أداة للسيطرة، ومباحثَ أخرى ترتبط بسجالات حادَّة سادت حقول الدراسات الإسلامية، والقانون المقارَن، والتاريخ، والسياسة المقارَنة. وقد طرحت هذه السجالات أسئلة حول كيفية تأسيس سلطة الدولة وإدامتها، وكيفية انتقال القانون من موقع إلى آخر، وجواز القول بأن الشريعة ما تزال واقعًا حيًّا في الدولة المسلمة الحديثة. ثمَّة مباحث موضوعاتية أخرى حاضرة في ثنايا كتابي هذا؛ **أوَّلها**: في كون التحولات على المستوى العالمي كانت مُدرَكة على المستوى المحلي دائمًا. و**الثاني**: في التلازم بين تزايد الصلاحيات العقابية للدولة الحديثة وتصدُّع قواعد سيطرتها. أما **الثالث**، فهو في أن مؤسَّسات عتيقة كالقانون الإسلامي تنطوي على عدد من الأحاجي، وأكثر هذه الأحاجي إثارة للاهتمام هي أن تهميشه المؤسَّسي على يد الدولة الكولونيالية طوال القرن التاسع عشَر ترافق مع مركَزته رمزيًّا، وهو إشكال لم يُعالجه تحقيق الاستقلال عن الحكم الكولونيالي.

يؤسِّس الفصل الثاني للسياقات التي حصلت في تضاعيفها تحولات جذرية في القانون الإسلامي في الهند ومصر ومالايا خلال الحقبة الكولونيالية البريطانية، ويعرض التسلسل الزمني لهذه التغيُّرات وتوزُّعها الجغرافي، كما يناقش أيضًا النطاق المكاني والتاريخي لهذا المشروع المقارن. لم تكن الشريعة في أيٍّ من الحالات الثلاث القانونَ الوحيد للأرض، كما أن السياسة الكولونيالية لم تتبع سبيل التغيير من «نظام الشريعة» الكامل إلى نظام لـ«القانون الإسلامي». بالأحرى، فعَّلت المواجهة مع الكولونيالية تهميش المحتوى القانوني الإسلامي، وقصْره على مجال ضيِّق تحت إشراف النُّخب المحلية. ومع ذلك، أصبح هذا المجال الضيق مكوِّنًا رمزيًّا مهمًّا للشرعية الكولونيالية وسلطة النُّخب المحلية.

ويُحيط الفصل الثالث بمراحل انعقاد المعاهدة في المشروع الكولونيالي، ودورها في إطلاق عمليات واسعة النطاق لتقاسم الولاية القضائية. وقد أثبتت **السياسة القضائية** خصوبة مردودها بالنسبة إلى

التوظيفات الكولونيالية والمحلية للمنطق، واللغة، ومؤسَّسات القانون الإسلامي. تشكِّل المعاهدات أرشيف هذا الفصل، وهي تسهم في إلقاء الضوء على فرضيَّات أولية قامت عليها المراحل التأسيسية للدولة الكولونيالية. تتعلَّق هذه الفرضيات بالدين، والثقافة، وموقع القانون من الدولة وموقع الدولة من القانون، إضافة إلى السيادة، والأرض، والحوكمة. وتوضح فوق ذلك، أن هذه الفرضيات كانت في الغالب تعبيرًا عن **استنكار تغليب النظام القضائي الكولونيالي**(*) على الإسلام. وقد اخترت البدء بمراحل المعاهدة لوضع مخطَّط بياني لتطور المجال السياسي للقانون الإسلامي، والقصد من وراء ذلك مزدوج؛ **أولًا**: تبيان أن المعاهدات التي لم تؤسِّس لنظام سياسي على الإطلاق، تمثِّل برهانًا على الحدِّ الفاصل بين عنف الدولة الكولونيالية وتشريعاتها، وبين فوضى السياسة الكولونيالية وترتيب أولويات الحكم الكولونيالي. **ثانيًا**: أن المعاهدات الموقعة بين البريطانيين والحكام المحليين ـ إضافة إلى الزعماء المحليين، والتجار، والرجال النافذين ـ قد مهَّدت الطريق لتقاسم الولاية القضائية، ولصراعات حول الأقسام الجديدة والسلطة التي مثَّلتها. وقد تجلَّى الإسهام الرئيس لهذه المعاهدات في الدول التي تأسَّست بموجبها في نشوء **حيِّز جديد لسياستها**؛ حيِّز منفرد للدين والثقافة، ولـ «قانون إسلامي» منفصل عن بقية أقسام الدولة. يتعاطى النصف الأول من هذا الفصل مع القواعد النصيَّة والمفهومية للمعاهدات التي حدَّدت معالم المجالات الجديدة للقانون الإسلامي في الدولة الكولونيالية. أما النصف الثاني منه فيقدِّم تفصيلًا للمقدمات الكثيرة التي شكَّلت قاعدة رئيسة لتأسيس هذه المجالات.

وقوام الفصل الرابع هو أرشيف الصراع على التجارة، وتقاسم الثروات، ومعنى الدولة المسلمة: محاكماتٌ قانونية قامت بدور أساسي في العمليات المستمرة لوضع تعريف للقانون الإسلامي، وسلطة النُّخب المحلية، والإسلام نفسه في الدولة الكولونيالية النامية. خلال محاكمات النُّخبتين المحلية والكولونيالية، وفي المحاكمات الجارية في المحاكم الكولونيالية والمسلمة ـ حلَّت نخبٌ جديدة مكان القديمة، وأُعلن عن مقاصد

(*) التشديد هنا وفي سائر الكتاب من المؤلِّف. (المترجم).

جديدة للقانون الإسلامي وسلطة الدولة، كما وُضعت قيود جديدة على الإسلام والرعايا المسلمين. لقد ترافقت الصيغ الجديدة، الراسخة والنافذة، لمناحي النظام القضائي المتعدِّدة؛ السلطة، والهيمنة، والأرض، والإدارة مع بروز عدد من المتحدثين النافذين، ونخب محلية تمكنت من استغلال الفرص التي أتاحتها المرحلة الكولونيالية؛ الأمر الذي أكسبها ميزات مهمة مكَّنتها من التفوق على منافسيها. وهناك سؤال آخر يطرحه هذا الفصل: كيف طبقت الدولة الكولونيالية القانون الإسلامي بعد أن فُوِّض النظام القضائي في الدولة الكولونيالية رسميًّا الولاية على القانون الإسلامي؟ لقد تلاقت أولويات الحكم الكولونيالي ومصالح نخب محلية معينة لتعريف القانون الإسلامي، وتحديد مصادره ومؤسَّساته الموثوقة. ما هي المجالات الخاصة بالدين، والدولة، والمجتمع؟ ومن هم المحاوِرون الشرعيون فيها؟ من هم الرعايا المسلمون؟ وما هي الإمكانات التي توفرت لهم في بنية الدولة الجديدة؟ وكيف أمكن استغلالها؟ أُحاجج هنا بوجود منعطفين للتغيير القانوني فعَّل الاستعمار الكولونيالي من خلالهما عملية التحوُّلِ في القانون الإسلامي؛ تمثَّل **الأول** في قضايا اختُبر فيها القانون الإسلامي في ظل الحكم الكولونيالي، وفيه برهان على **انحسار** المجال الخاص بالفاعلين القانونيين المسلمين واعتمادهم المتزايد على الأجهزة التنفيذية للدولة. أما المنعطف **الثاني** للتغيير القانوني، فيقدِّم وصفًا **لموقع** القانون الإسلامي يفوق وصفه لمضمونه. وعليه، تتمُّ دراسة هذا الموقع هنا من خلال محاكمات تمَّت بموجب القانون الإسلامي وليس بشأن القانون الإسلامي، وهي محاكمات أسهمت - من خلال شهرتها وآثارها السياسية والخطاب الجديد الذي مارسته النُّخبة في احتجاجها وتحديد شرعيتها - **في تحديد نطاق للقانون الإسلامي قُيِّد بأسلوب جديد، وتمَّ تثبيته في صميم النظام السياسي للدولة الكولونيالية.**

يبدأ الفصل الخامس بلحظات التمثيل؛ لوحاتٌ فنية تميط اللثام عن الخطابات المتعددة التي انبنت السلطة المحلية في ثناياها خلال المواجهة مع الكولونيالية، إضافة إلى نصوص تضمَّنت تصورًا لصعود هيمنة الدولة الكولونيالية وامتدادها ومقاومتها أيضًا. يقدِّم هذا الفصل تفصيلًا مسهبًا للنهج الذي اتبعته **النُّخب المحلية**؛ استجابة للفرص والمجازفات التي وفَّرها وجود

السيطرة الكولونيالية ـ من خلال شبكات سابقة على الكولونيالية البريطانية، يسَّرت الإمبراطورية الوافدة تواصلها **لتغيير الدولة المسلمة وتغيير هذه النُّخب نفسها أيضًا**. إن موضوع بحثنا هنا هو سيرورة إعادة بناء الدولة المسلمة، بوصفها كيانًا سياسيًّا/مؤسَّسيًّا، وشرطًا للوجود(٧١). لقد تغيَّرت الدولة الحكومية المسلمة والدولة الفردية المسلمة في الهند ومالايا ومصر خلال الحقبة الكولونيالية، وجسَّر تحول القانون الإسلامي إبَّان الحقبة الكولونيالية الدولة المسلمة الفردية بتلك الحكومية بطرائق جديدة، تقيِّد الفرد المسلم بالدولة من خلال تطبيق القانون الإسلامي. وأمام هيمنة القانون ذُلِّلت صعوبات الدعاوى المتصلة بالأسرة المسلمة والنسوة المسلمات، وقد قوبلت هذه التطورات بترحيب النُّخب المسلمة الصاعدة، التي طالبت بالقانون الإسلامي بوصفه جانبًا من شأنه تمثيل مصالح «الجماعة المسلمة» في الدولة الكولونيالية. وقد أسهمت التغيُّرات التي حصلت في هرميات النُّخبة ومؤسَّساتها، والمتأتية من الفرص والضغوط التي خلقها التدخل الكولونيالي، في **مأسسة القانون الإسلامي بوصفه قانونًا خاصًّا وشخصيًّا**.

يعود الفصل السادس إلى تناول الثيمات التحليلية الأساسية لهذه المقدمة، بغية ربط المضامين النظرية لهذه الدراسة بالسجالات الجارية حول العلمانية، والحداثة المسلمة، والقانون الإسلامي، والدولة الحديثة، والتعدُّدية القانونية، والقانون والسلطة، والمجتمع والدولة. أستهل هذا الفصل بمناقشة ما أثمرته المقارنة بين الهند ومالايا ومصر؛ تغيُّر موقع السلطة السيادية وفحوى القانون الإسلامي في خضمِّ تطور الدولة الكولونيالية والمسلمة. ويثير هذا الفصل جدالًا حول العلمانية، والحداثة، والدين، للبرهنة على صوابية المراعاة الدائمة للمسارات المتشعبة التي أفضت إلى احتلال القانون الإسلامي والفاعلين المسلمين مواقعهم الحالية، ويهدف ذلك إلى وضع التصور القائل بأن الحداثة آذنت بأفول نظام الشريعة على طاولة الاستجواب الصارم. وعلى الرغم من أن الظروف المؤسَّساتية التي أحاطت بصياغة القانون الإسلامي قد همَّشت مضامين الشريعة وأخضعت النُّخب

(٧١) Comaroff and Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa.*

المسلمة أو استبعدتها، فإنها أرست قانونًا إسلاميًّا شكَّل موردًا حصينًا وافر الثراء لتنظيم الدعاوى ضد سلطة الدولة.

يختتم الفصل السابع بالحديث عن السياسة المعاصرة للقانون الإسلامي، ويركز على قضايا حديثة في المحاكم الماليزية توضِّح مآلات الوضع الإشكالي للقانون الإسلامي في الدولة المسلمة ما بعد الكولونيالية. ومن خلال مناقشة حالات حديثة للردَّة في ماليزيا، يبرهن الفصل السابع على مدى تأثير سَيْرورات إعادة صياغة القانون الإسلامي إبَّان الحقبة الكولونيالية في السياسة الإسلامية الحالية، ويتصدَّى بقدر أكبر للآثار التحليلية التي خلَّفها هذا الإشكال على الدارسات المقارنة للدولة، والدين، والعلمانية. إن إشكالية القانون الإسلامي ليست أُحجية تحليلية يمكن تفسيرها، ولا معضلة سياسية يُرجى حلُّها، بل هي حصيلة تاريخية تمأسست في القرنين السالفين، وهي اليوم بيئة خصبة لسياسات مضطربة توقع في شَركِها المسلمين والدولة المسلمة على السواء.

الفصل الثاني

خارطة التحوُّل

يغلُب على دراسة الإسلام استبطان نوع من التفضيل الجغرافي للشرق الأوسط، حيث تركَّز الإنتاج الثقافي والقانوني الإسلامي، الذي اتَّسع مجاله ليتجاوز زمن ولادته ومكانها في الجزيرة العربية، وتكيَّف مع أمكنة وظروف جديدة عبر قرون من الزمن. وعليه، فإن الهند ومالايا يشكِّلان جزءًا من المحيط الذي يخوض حواره مع الإسلام بعيدًا عن المركز مقارنة بمصر. لقد أصابت مباحثُ علمية حديثة حول الفقه والمجتمع قدرًا كبيرًا من الصحَّة في تنحيتها للنموذج الذي يُفرِّق بين مركز يمثِّل جوهر الإسلام ومحيط ناء تسوده البِدَع(1). فلم يكن الفقه منتجًا صُنِعَ في الجزيرة العربية و«وُزِّع» خارجها، بل اتخذ طريقَه، شيئًا فشيئًا، وفي مسارات غير مباشرة، عبر الحجيج، والجيوش، والتجَّار، والزواج، والفقهاء، والمتصوفة ثمَّ أُعيدت صياغته - على مستويات عدة - في كنف اللغة والظروف والمجتمع، جيئة وذهابًا بين أمصار مختلفة على امتداد قرون. تتتبع هذه الدراسة انتقال القانون الإسلامي من الهند في العقد السبعيني للقرن الثامنَ عشَر إلى مالايا ومصر في العقد السبعيني من القرن التاسع عشَر، مع إيلائها اعتناء أكبر بمشكلات الرؤية القائمة على المركز - الطرف، سواء فيما يتعلق بالإسلام أو بالإمبراطورية.

---

(1) John Voll: "Islam as a Special World System," *Journal of World History* vol. 5, no. 2 (1994), pp. 213-226, and "Sufi Brotherhoods: TransCultural/Transstate Networks in the Muslim World," in: Jerry H. Bentley, Renate Bridenthal, and Anand A. Yang, eds., *Interactions: Transregional Perspectives on World History* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), pp. 30-47; Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Themes in Islamic Law (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005); Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), and Eric Tagliacozzo, *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2009).

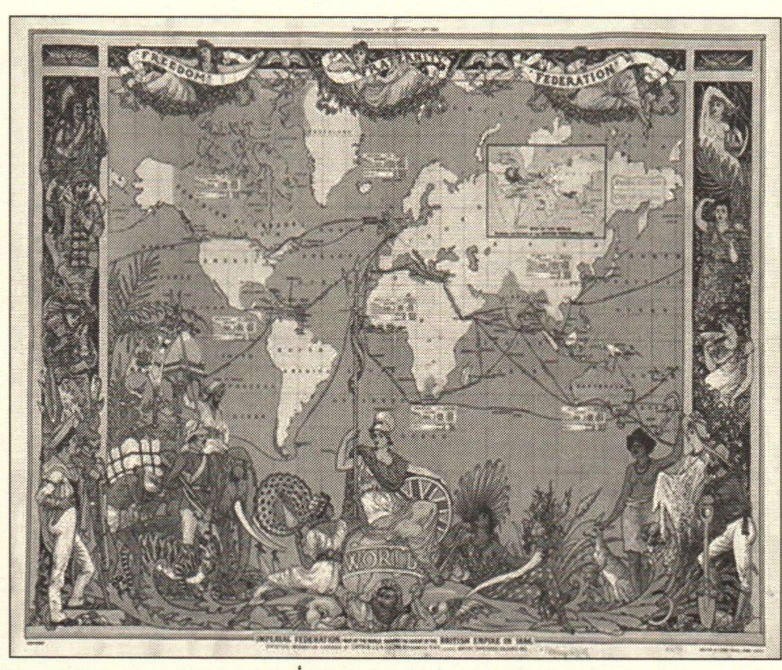
فحين أصبح الإسلام ومقاربات الشريعة محطَّ اهتمام، كانت الأواصر بين الهند ومالايا ومصر في زمن الإمبريالية المركنتيلية(*) قد توطّدت بشدّة عن طريق شبكات التبادل المشترك، بحيث لا يمكن اعتبار أيٍّ من هذه المواقع «أطرافًا» على الإطلاق.

لقد كان للكولونيالية الأوروبية تأثيرها الخاص في الشبكات المكانية والزمانية في العالم الإسلامي، فقد أصبحت الهند في القرنين الثامن عشَر والتاسع عشَر مختبرًا لأفكار جديدة حول الدين، والقانون، والمجتمع، والحوكمة. وقد بسطت هذه التقنيات «الهندية» الجديدة ظلالها على العالم من خلال حركة المسئولين الكولونياليين البريطانيين من الهند إلى مالايا ومصر، والتطور الكبير في وسائل النقل والطباعة الذي جعل الاتصال المتبادل بين المسلمين في كل مكان أكثر شيوعًا بكثير من ذي قبل. وقد يبدو من السهل القبول بانعدام إمكانية التفكير في الأطراف بوصفها أطرافًا بعد الآن، غير أن ما يقدِّمه هذا البحث أكثر إثارة للدهشة؛ حيث إن ثمَّة استحالة في العثور على مركز اتخذت ضمنه التحولات في القانون الإسلامي مسارًا مُحدَّدًا؛ فقد احتفظ الحكَّام المسلمون على الدوام بسلطة اعتبارية على القانون الإسلامي، لكن لم يبدُ أن لهم سلطة على تطبيقه، وهيمنت الكولونيالية البريطانية على أجهزة الدولة المختصة بالتشريع، والنظام القضائي، وتطبيق القوانين، إلا أنها رفضت أيَّ تدخل في القضايا المتعلقة بالدين، واستمر القضاة والفقهاء في إصدار الأحكام في مسائل معينة متعلِّقة بالشريعة، بينما هم يَرْثُون لعجزهم المتزايد حيال القانون الإسلامي. وفيما بين عام ١٧٧٢ وأوائل القرن العشرين، اتضح بجلاء ظهور ضرب جديد من القانون الإسلامي بسَطَ ظلاله على أصقاع العالم الإسلامي جميعها. وحقيقة الأمر أنه، وفقًا لما أشار إليه المؤرخ المتخصص في التاريخ العثماني حاييم غيربر Haim Gerber: «أثمرت الإصلاحات الضخمة التي طالت - تقريبًا - كل النُّظم القانونية الإسلامية في العالم قانونًا مشوَّهًا بالكامل مقارنة بصورته السابقة»[٢].

(*) **الإتجارية أو مذهب التجاريين أو المركنتيلية (بالإنكليزية: Mercantilism)**: يعرِّفها المعجم المنجد في اللغة العربية المعاصرة بأنها «نزعة للمتاجرة من غير اهتمام بأي شيء آخر»، وهي مذهب سياسي - اقتصادي ساد في أوروبا فيما بين بداية القرن السادس عشَر ومنتصف القرن الثامن عشَر. (المحرر).

(٢) Haim Gerber, *Islamic Law and Culture, 1600-1840*, Studies in Islamic Law and Society (Boston: Brill, 1999).

أما وقد طرحت في الفصل الأول الأسئلة الرئيسة لهذه الدراسة، ومنهاجها التحليلي الذي سأتابع هذه السردية على هَدْيه، فسأشرع الآن في عرض الخلفية التي ستتضح إزاءها هذه الأسئلة. وما هو أهم أني أفترض حدوث تحوُّل جذري على نطاق القانون الإسلامي، وفحواه وسياقه المؤسَّسي في خضم المواجهة مع الكولونيالية في الهند ومالايا ومصر، فقد انكمش مجال القانون الإسلامي تدريجيًا وبشدَّة ليشمل فقط القضايا المتعلقة بالأسرة والشعائر، كما انتقل تفسير المضمون القانوني الإسلامي والإشراف عليه، شيئًا فشيئًا، إلى الحيِّز الذي تسيطر عليه الدولة الكولونيالية الصاعدة. لدي هنا هدفان؛ **أولًا**: أن أوفر خلفية تمكِّنني من فهم طبيعة هذه التحولات والمدى الذي بلغته. **ثانيًا**: أن أُعدَّ المسارات اللازمة للاستكشاف في تضاعيف هذه التحولات، وصولًا إلى اللغز الأساسي المفترض وراءها، بما يُعزِّز فهمنا للحقب الكولونيالية وما بعد الكولونيالية المتأخرة، وأعني هنا المركزية المتزايدة للقانون الإسلامي في الذخيرة الرمزية للدولة المسلمة بوصفها كيانًا حكوميًّا وشرطًا للوجود.



الشكل الرقم (١). خارطة الفيدرالية الإمبراطورية للعالم، تُظهر امتداد الإمبراطورية البريطانية عام ١٨٨٦. جي. سي. آر كولومب، ١٨٨٦: نُشرت أصلًا في مجلة *The Graphic* بتاريخ ٢٤ تموز/يوليو ١٨٨٦ Maclure and Company. استُنسخت الخارطة في مركز نورمان ب. ليفنثال للخرائط، تقدمة لمكتبة بوسطن العامة.

تُظهر خارطة الإمبراطورية البريطانية عام ١٨٨٦ في الشكل رقم (١) المستعمرات البريطانية في أنحاء العالم وطرق الشحن البحري بينها، وتبيِّن ـ بجلاء ـ الثقل الاقتصادي، والسياسي، والاستراتيجي، والرمزي للإمبراطورية في إنكلترا الفيكتورية، إضافة إلى العالم الذي تحددت معالمه وفق هذه الأولويات. وقد تربعت بريطانيا منتصرة على قمة العالم، ونصبت رمح جبروتها عاليًا على امتداد خط غرينتش (الذي ابتُكر عام ١٨٨٤). وتبرز الخارطة السابقة تقدُّمَ الإمبراطورية البريطانية خلال بضع مئات من السنين، وقد أُشير إلى المستعمرات باللون الأحمر إلى جانب «معطياتها» الأصلية: السكان، والمناطق، والأرقام التجارية. ورُمِز لكل من هذه المعطيات على امتداد هوامش الخارطة برموز مجيدة: آلهة الحقول الرومانية ونباتات وحيوانات، ومن بينها جميعًا احتلت الهند الموقع الأكثر أهمية كما يظهر في الزاوية اليسرى: فيلٌ مزيَّن وفيَّال من الأصلاء، وعمَّال ينوءون بأحمالهم، وجندي بريطاني مستبد يوجِّه بندقيته المعلَّقة على ذراعه اليمنى نحو الأسفل، بينما تُمسك اليسرى بسلسلة تقيِّد نَمرًا مروَّضًا. وظُلِّل ما تبقى من العالم ـ منافسو الإمبراطورية البريطانية، والدول المستقلة ـ في خلفية الخارطة بلون أصفر باهت. الرسالة لا لبس فيها: لا شك فيما ستكون عليه هَرَمية هذا النظام العالمي، ونظامه ومنطقه. وسنعاود الاستعانة بهذه الخارطة بين الفَيْنة والأخرى من باب الاستعارة البصرية لمناقشة السياقات الأيديولوجية، والاقتصادية، والجغرافية التي انبنت عليها هذه الدراسة المقارنة.

يتسم العالم الإمبراطوري البريطاني ـ وفقًا لهذه الرؤية ـ بالتنوع؛ فهو عالم تقدُّمي وتوسُّعي، اتصلت فيه كل بقعة بغيرها عبر الممرات التجارية. وتبدو بصمة الإمبراطورية البريطانية واضحة فيه، أما السكان الأصلاء فقد عُرِّفوا بناءً على لون بشرتهم وأزيائهم التقليدية. كانت سيادة بريطانيا واقعًا بدهيًّا، ولكن لم يكن ثمَّة مجال للاشتباه في المبادئ التقدمية لإمبراطوريتها. ويثبت تقاطع طرق الشحن البحري والممرات التجارية عبر المحيطات مجدَّدًا الأهمية الكبرى لقناة السويس ومضائق ملقا، على الطرفين المتقابلين من المحيط الهندي. ووفقًا لما تُظهره ملفات إحصاء الأرقام التجارية لكل مُستعمرَة، كانت ركائز التدخل الاقتصادي ـ السياسي في كل من هذه المستعمرات، والمحافظة على اتصال منظَّم وحيوي بينها جميعًا، كانت رفيعة

المستوى دون ريب. وتنحو السرديات الكولونيالية حول التقدم ـ كما تتمثَّل في الخارطة المذكورة ـ إلى طمس السياسة والتاريخ المحليين اللذين شكَّلا خصمًا توجَّب على الموظفين البريطانيين مواجهته. تُمثل الهند ومالايا ومصر عُقدًا جغرافية بالغة الأهمية بالنسبة إلى الإمبراطورية، لكن الخارطة تضع الأصلاء في هذه المواقع على هامش سرديتها، بوصفهم مجرد تفصيلات تُضفي عليها صبغة محلية.

وبالنظر إلى اختلاف المواد التي تشكِّل المحور التجريبي لكل قسم من أقسام هذا الكتاب، وهي الأرشيف السياسي والاجتماعي لتحول الإسلام في ظل الكولونيالية ـ تمثِّل الخارطة السابقة رؤية شاملة للعالم ومخطَّطًا مقنعًا بشكل خاص. ولكونها صُممت بغية الترويج لمشروع الفيدرالية الإمبراطورية، فهي بالغة الدلالة؛ لأنها تلقي الضوء على بعض الجوانب المهمة في نقاشنا، ولأنها تذكِّرنا أيضًا بأن الإمبراطورية البريطانية اشتملت على سلسلة من السياسات والمناطق الداعمة، تداخلت مع مصالح الإمبراطوريات المنافسة مثل فرنسا وروسيا والإمبراطورية العثمانية، بهدف خلق نظام سياسي ديناميكي وليس لإقامة معلَم كولونيالي سكوني. ولفهم أهمية الرؤية العالمية التي تعبِّر عنها الخارطة، سنستطرد قليلًا في مناقشة فكرة «الفيدرالية الإمبراطورية». لقد حفَّز السعي إلى الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بموقع بريطانيا في العالم المستقبلي ولادةَ الحركة الفيدرالية الإمبراطورية؛ حيث ارتأى المناصرون للفيدرالية الإمبراطورية ـ الموزَّعون بين أستراليا، وكندا، ونيوزيلاندا، وجزيرة باربادوس، وغيانا، وفي بريطانيا نفسها ـ إمكانية قيام دولة فيدرالية بالغة القوة مكوَّنة من بريطانيا ومستعمراتها الناطقة بالإنكليزية بوصفها لاعبًا سياسيًّا واقتصاديًّا جبَّارًا على المسرح الدولي الذي اعتلته الولايات المتحدة، وروسيا، وألمانيا سلفًا. وقد سعى الفيدراليون في المستعمرات إلى تحقيق مكاسب أكبر على مستوى الشؤون المحلية والاقتصادية، واتجهوا إلى التخلي عن الشئون الدفاعية والخارجية لتبقى في عهدة لندن[٣].

---

(٣) يساعد ذلك أيضًا في توضيح سبب تلاشي الحركة في العقد الأول من القرن العشرين، حيث كان المسرح الدولي يستعد للحرب العالمية الأولى. انظر: =

وقد كانت السجالات حول مدلول الإمبراطورية ومستقبلها، والدور الملائم للنُّخب المحلية في حكومة المستعمرات، والعلاقة بين الدول المختلفة في كنف الإمبراطورية البريطانية ـ كانت جزءًا من السياق السياسي الذي تتضح فيه الديناميات التي أناقشها في الأقسام اللاحقة من الكتاب. من جانب آخر، مثَّل نموذج الفيدرالية الإمبراطورية، والوسائل التي سُخِّر بها خطاب الإمبراطورية ورموزها لتصميم رؤية جديدة للعالم ـ مَثَّلَ إطارًا سعت من خلاله النُّخب في الممتلكات الكولونيالية البريطانية إلى التفاوض للفوز بمقعد لها على المائدة الإمبراطورية. وبحلول ثمانينيات القرن التاسع عشَر، بدأ الوَهَنُ يتسرب إلى فكرة الاتحاد نفسها، ودخل العالم الذي حاولت الخارطة تقمُّص صورته دخل في مرحلة تغيُّر تام. وسنلحظ في الفصول اللاحقة أن هذه الاستراتيجية؛ أي مقايضة النفوذ في القضايا الخارجية والدفاع الخارجي في مقابل السيطرة المحلية؛ كانت شائعة أيضًا في أوساط النُّخب المحلية في الهند ومالايا ومصر. على أية حال، لم تعتبر عصبة التحالف الإمبراطوري أن ثمَّة دورًا حيويًّا يمكن لهذه النُّخب أن تلعبه، ورأت أن اتحاد المستعمرات «الناطقة بالإنكليزية» يقوم على عوامل ثقافية وعرقية مشتركة[٤].

رؤية أكثر تفصيلًا: ثلاث خرائط أخرى

استحالت اليوم المدن والحقول التي ازدهرت على ضفاف البحيرات الكبرى في غابر الزمن، إلى ردميات ترابية، وبِركٍ قصب مالحة، ومساحات متصحِّرة واضحة للعيان. وقرب القنطرة من الجهة الشرقية، توجد أطلال مدن تل المسخوطة، وإلى الجنوب أطلال بئر مجدول. على جوانب مجدول توزعت أبراج المراقبة التي نصبها الفراعنة لصدِّ جحافل الجيوش الآسيوية. وقد نمَت السويس، التي كانت مجرد بلدة تعتمد على صيد السمك، لتصبح موقعًا تجاريًّا مزدهرًا[٥].

Edward E. Morris, "Imperial Federation: A Lecture for the Victorian Branch of the Imperial = Federation League," *Melbourne: Victorian Review* (28 August 1885), <http://www.slv.vic.gov.au/vicpamphlets/0/1/4/pdf/vp0144.pdf>.

(٤) Michael Burgess, *The British Tradition of Federalism* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1995), p. 57.

(٥) Joseph E. Nourse, *The Maritime Canal of Suez, from its Inauguration, 17 November 1869, to the Year 1884* (Washington, DC: G.P.O., 1884), p. 23.

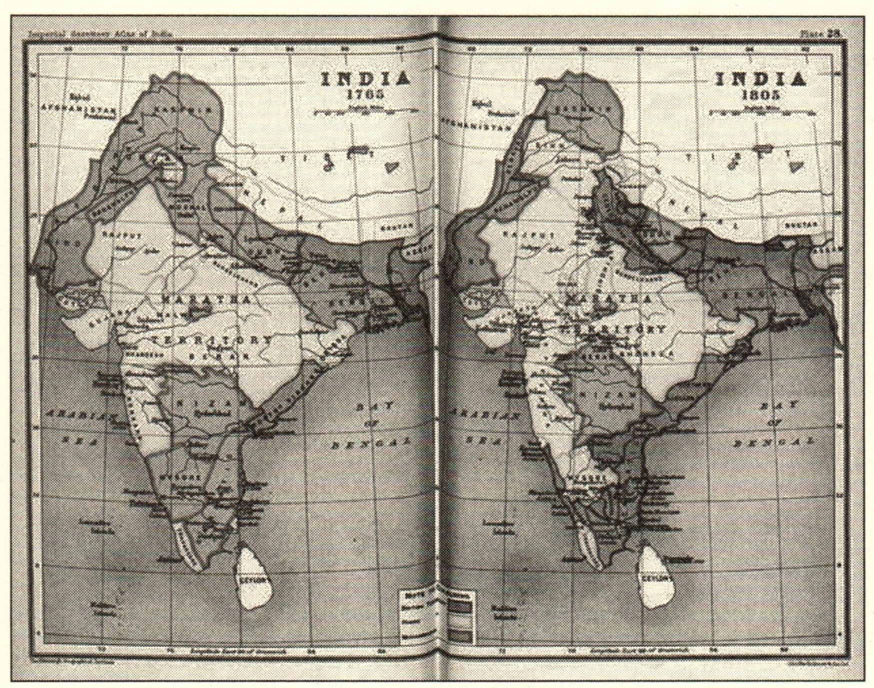
في العقد الأول الذي تلا افتتاحها عام ١٨٦٩، ارتفعت حركة المرور في قناة السويس من ٤٨٦ سفينة تزن حمولاتها مجتمعة ٤٣٦,٠٠٠ طن من البشر والبضائع، إلى ٢٠٨٦ سفينة تحمل ٣,١ مليون طن، بزيادة سبعة أضعاف. وشكلت القناة حلقة الوصل بين بريطانيا والهند ومالايا عبر مصر، ورفعت العوائد بما يضمن حفظ النظام والسيطرة في طرفي خطّ التجارة الهندية بالغة الأهمية. وهي حلقة الربط التي توفر الإطار الزمني لهذه الدراسة. في تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٨٧٥، وفي اليوم الذي ضمن فيه البريطانيون الحصة الأكبر في أسهم شركة قناة السويس، كتبت الملكة فيكتوريا في سجل يومياتها:

> تلقيت رسالة من السيد دزرائيلي حملت أخبارًا في غاية الأهمية عن شراء الحكومة لأسهم حاكم مصر في قناة السويس لقاء أربعة ملايين جنيه إسترليني. إن في هذا ما يمنحنا القدرة على حماية الهند بشكل كامل، ويمنحنا موقعًا آمنًا للغاية! إنه لأمرٌ عظيم[٦].

وبينما شخَص الأصلاء بأبصارهم على هوامش خريطة الفيدرالية الإمبراطورية نحو بريطانيا وحدها، اتجهت أنظار بريطانيا نحو الهند، حيث يتبادل المستعمِر والمستعمَر التعريفات في علاقة تشوبها المنافسة والمخاوف. ويتركز الجانب الأكبر من نقاشنا حول الهند البريطانية على الإقليم الشمالي منها، بين البنغال والمقاطعات المتحدة والبنجاب؛ إذ إنها توفر لنا أكبرَ تغطية للدول القومية المعاصرة التي تشمل الهند وباكستان وبنغلاديش. وكانت البنغال ـ الواقعة في الشمال الشرقي للهند البريطانية، (والمنقسمة اليوم بين الهند وبنغلاديش) ـ ولا تزال هي الإقليم الذي يضمُّ أكبر عدد من السكان المسلمين في جنوب آسيا.

---

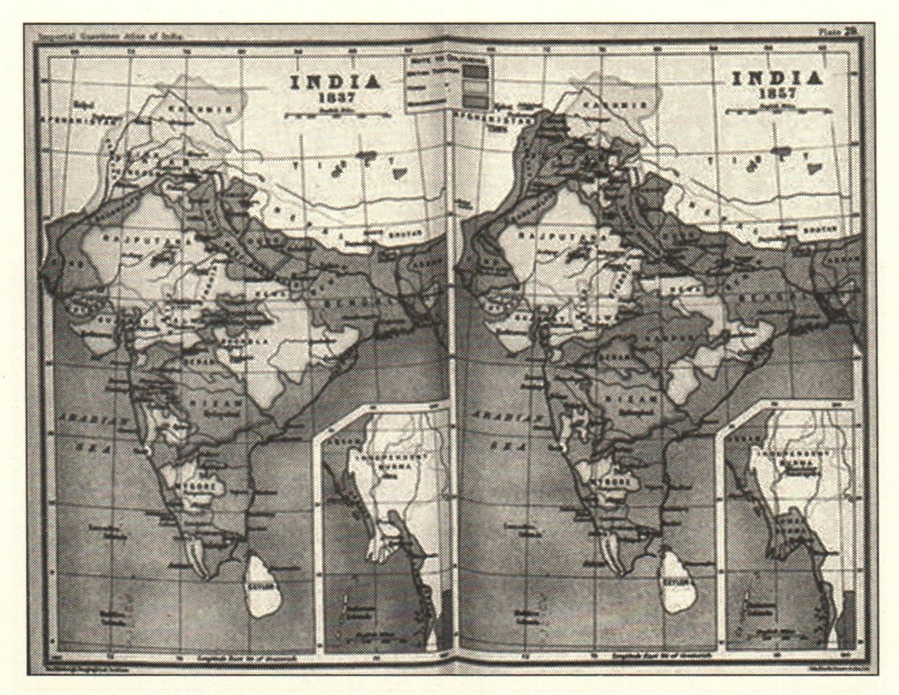
(٦) *Queen Victoria's Journals*, vol. 64 (1 January 1875-29 February 1876), pp. 300-301, < http://www.queenvictoriasjournals.org/search/displayItemFromId.do?FormatType = fulltex-timgsrc&QueryType = articles&ItemID = qvj15633&volumeType = PSBEA#zoomHolder > (last accessed 25 July 2012).



الشكل الرقم (٢). خارطة الهند في الفهرس الجغرافي الإمبراطوري عام ١٧٦٥ (على يسار الصورة). وعام ١٨٠٥ (على يمين الصورة). تظهر المناطق المسلمة باللون الأخضر، والهندوسية باللون الأصفر، والمناطق البريطانية باللون الوردي.

Imperial Gazetteer of India, vol. 26, Atlas 1909 edition, Historical Map (1765) and *Historical Map* (1805), 28

ومع تولي شركة الهند الشرقية أمور ديوان البنغال، وبهار، وأوريسًا في عام ١٧٦٥، كانت البنغال أول المناطق الهندية التي شهدت تدخلًا بريطانيًا في القانون الإسلامي، وقد تميزت البنغال على الدوام بأهميتها بوصفها موقعًا يُجري فيه الإداريون البريطانيون عمليات «الإصلاح» والتغيير القانوني. وكانت البنجاب أيضًا منطقة مسلمة رئيسة، توضَّعت شمال غرب الهند (مقسَّمة اليوم بين الهند وباكستان)، وهي من بين آخر الأراضي التي خضعت للسيطرة البريطانية في عام ١٨٤٧. وتشير الخارطة أعلاه والخارطتان التاليتان إلى التوسع الكولونيالي البريطاني، بدءًا من عام ١٧٦٥ حتى عام ١٨٥٧، ويظهر فيها تنامي التدخل البريطاني من كَلْكُتا شمالًا وغربًا عبر دلهي (الشكل الرقم (٢)) وصولًا إلى لاهور (الشكل الرقم (٣)).



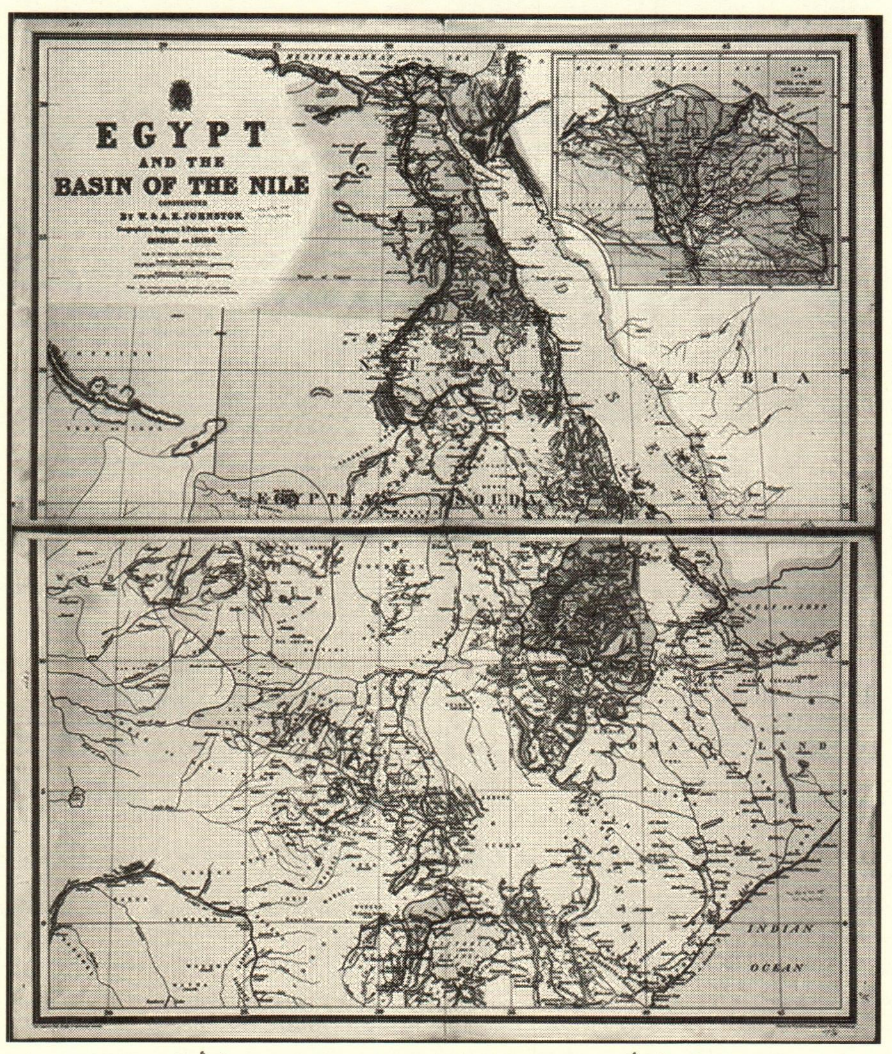
الشكل الرقم (٣). خارطة الهند في الفهرس الجغرافي الإمبراطوري عام ١٨٣٧ (على يسار الصورة)، وعام ١٨٥٧ (على يمين الصورة). تظهر المناطق المسلمة باللون الأخضر، والهندوسية باللون الأصفر، والمناطق البريطانية باللون الوردي.

Imperial Gazetteer of India, vol. 26, Atlas 1909 edition, *Historical Map* (1765) and *Historical Map* (1805), 28

وقد خضعت المواد التأريخية للهند في القرنين الثامن عشَر والتاسع عشَر إلى جملة تطورات في السنوات الأخيرة، وأكثرها صلة بأهدافنا هنا هو انحسار المنهج الذي ساد قبلًا في دراسة القرن الثامن عشَر؛ بوصفها حقبة شهدت انهيارًا سريعًا للإمبراطورية المغولية في دلهي، مهَّدت الفوضى التي نجمت عنه الطريقَ لصعود شركة الهند الشرقية، لصالح تقديم رؤية أكثر دقة لمراحل صعود الجماعات التي أمسكت بزمام السلطة، وانهيارها في مواجهة الفرص والتحديات الثقافية والسياسية والاقتصادية. ووفقًا لملاحظة كريستوفر بايلي Christopher Bayly:

كشف تقلُّص نطاق الحكم المغولي - إن صحَّ التعبير - عن تلك المصالح التي توثَّقت عراها رويدًا رويدًا في المجتمع الهندي. وفي الوقت

نفسه كان انهيار الحكم المغولي نفسه نتيجة لولادة ثروات جديدة وسلطة اجتماعية مختلفة في المقاطعات البعيدة التي يصعب السيطرة عليها من قِبل «العاهل» في دلهي.



الشكل الرقم (٤ أ). مصر وحوض النيل ١٨٨٥. جونستون و. & أ. ك. ١٨٨٥. استُنسخت الخارطة في مركز نورمان ب. ليفنثال للخرائط، تقدمة لمكتبة بوسطن العامة.

في الأخير، كانت المناطق والجماعات التي أصابت القدر الأكبر من النجاح في القرن السابع عشَر هي التي تمردت أو انسحبت سرًّا من الحصن المغولي. وفي المقابل، أصبحت الجماعات والمناطق عينها ـ البنغال، والمجتمعات التجارية، والطبقة العليا الجديدة ـ ركيزة النظام الكولونيالي البريطاني(٧).

لم تواصل المناطق التي شكلت ركائز الحكم البريطاني اعتمادها على التسميات والصيغ المغولية فحسب، بل على المسئولين المغول، والنصوص والمؤسَّسات المغولية كذلك.

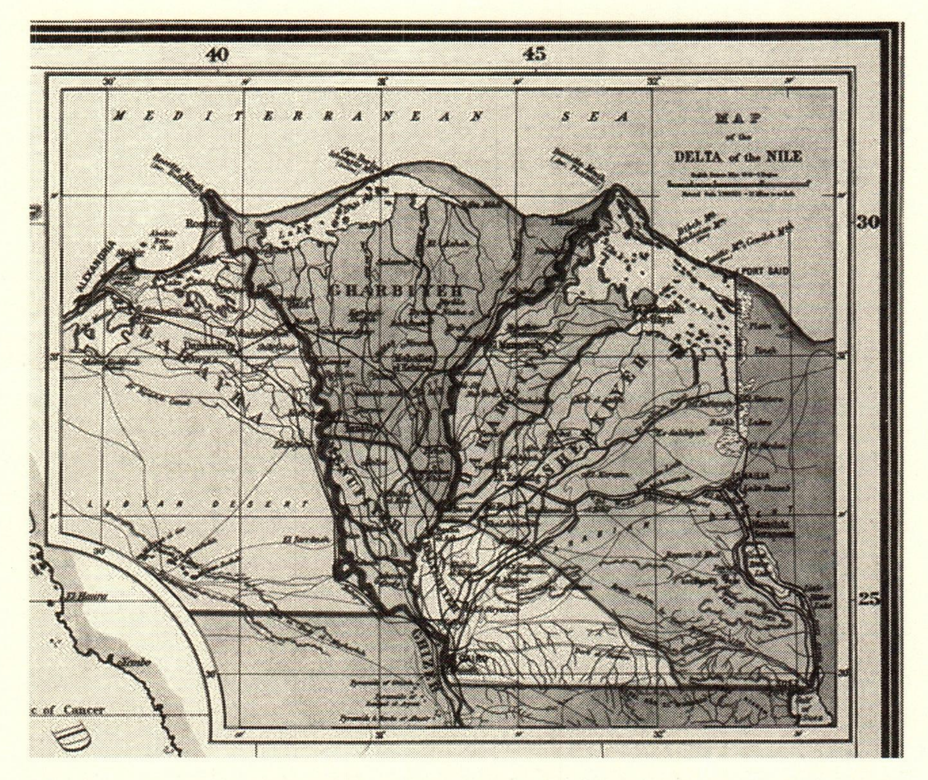
وتولَّت شركة الهند الشرقية أمر الديوان في البنغال، وبيهار، وأوريسَّا عام ١٧٦٥، فحَفِظَت السيادة المغولية، وحَفِظَت معها قطاعات الدولة التي حكمها الإمبراطور أورنكزيب عالمكير (المتوفَّى عام ١٧٠٧)(*). وقد كُلِّف مكتب الديوان بتحصيل الأرباح والإشراف على النفقات بما يتناسب تحديدًا مع المصالح الاقتصادية للكولونيالية البريطانية المبكرة، وقد منح الإمبراطور المغولي شاه علم الثاني (المتوفَّى عام ١٨٠٦) مكتب الديوان المساعدة، ومنح تلك المصالح بالنتيجة حقوقًا قانونية في كيان الدولة المسلمة. ومن وجهة نظر مؤسَّسية، أبقى الحكم البريطاني على بنى الدولة ما قبل الكولونيالية وهياكلها القانونية في القرن التاسع عشَر، لكنه وظَّفها لصالح استعمالات جديدة مع انقضاء القرن(٨).

---

(٧) C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), p. 11.

(*) **أورنكزيب عالمگير**: لقبان فارسيان يعني أولهما «زينة المُلك»، أما الثاني فمعناه «جامع زمام الدنيا أو العالم»، فهي ألقاب وليست أسماء. أما اسمه الحقيقي فهو السلطان أبو المظفر محيي الدين محمد (١٦١٨ ـ ١٧٠٧). (المحرر).

(٨) Michael Anderson, "Legal Scholarship and the Politics of Islam in British India," in: R. S. Khare, ed., *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999), pp. 65-91.



الشكل الرقم (٤ ب). التفاصيل: قناة السويس. الاقتباس من و. وأ. ك. جونستون، ١٨٨٥. استُنسخت الخارطة في مركز نورمان ب. ليفنثال للخرائط، تقدمة لمكتبة بوسطن العامة.

وفَّرت الهند زخمًا وخبرة عظيمَيْن دفعا بريطانيا الإمبراطورية إلى اقتراح مخطَّط للحكم في مالايا وفي مصر. وكانت الهند ـ والبنغال على نحو خاص فيما يتعلق بأهداف دراستنا ـ السياقَ الذي اعتُمد لمفصلة السياسات الإمبراطورية في مالايا ومصر، ومجالًا للمران في أغلب الأحيان؛ استجمع فيه مسئولو الدولة الكولونيالية خبراتهم في طريقهم لحكم البلدان الأصلية وتنظيمها بمن فيها من الرعايا المسلمين والهيكليات المحلية المعقدة. لقد وضعت جهود شركة الهند الشرقية في حكم البنغال أساس الفهم البريطاني للقانون الإسلامي، والحوكمة المسلمة، والمنهج الممكن الذي ينبغي على الإمبراطورية البريطانية اتباعه في التعامل مع الإسلام. وقد انتشرت هذه الدروس المستفادة في عموم الهند، وسبكتها خصوصية الخبرة الهندية على امتداد قرن من الزمن، ومن ثمَّ استثمرها البريطانيون في مقارباتهم للإسلام في مصر ومالايا.

تتابع الملكة فيكتوريا، فيما دوَّنته تعليقًا على شراء الحصة الأكبر في شركة قناة السويس في سجل يومياتها، معربة عن دهشتها لسرعة إيقاع الحدث برمته: «منذ ثلاثة أو أربعة أيام سمعت بالعرض، فدعمته وشجَّعته على الفور، وقد بدا مريبًا في ذلك الوقت، ثم أصبح كل شيء اليوم مستقرًّا على نحو مُرضٍ»[٩]. وقد استمرت وتيرة النفوذ البريطاني في مصر في التصاعد بعد هذه المرحلة، مع تولي المسئولين البريطانيين المواقع ذات السطوة في الحكومة المصرية بحلول عام ١٨٧٦، ثم احتلال مصر عام ١٨٨٢. وقد بقيت مصر تحت الحكم العثماني صوريًّا حتى عام ١٩١٤. ومع وصول البريطانيين، كانت المؤسَّسات القانونية المصرية قد مرَّت مسبقًا بمرحلة تحوُّل في ظل العثمانيين أولًا، ثم في ظل حكم محمد علي (المتوفَّى عام ١٨٤٩). في سعيه لتحقيق استقلال أكبر عن الحكم العثماني، أجرى محمد علي سلسلة من التغيُّرات على نطاق واسع شملت الإدارة، والاقتصاد، والجيش، والتنظيم في مصر[١٠]. وقدَّمت هذه التحولات نموذجًا لتدعيم القانون الإسلامي وعَصْرَنته على امتداد العالم الإسلامي، كما وفَّرت زيادةُ التقارب الوثيق بين الهند ومالايا ومصر - بعد افتتاح قناة السويس - سبيلًا لهذا النموذج ومكوناته الخطابية؛ كي يلتقي محاورين آخرين عبر دائرة واسعة من الشبكات المسلمة والإمبراطورية. وفي مقاربتها للقانون الإسلامي، أحاطت النُّخبة المصرية بكل التفاصيل بدءًا من «العلمنة» و/أو «التغريب» وصولًا إلى الوحدة الإسلامية القائمة على «عَصْرَنة» التراث الإسلامي. لقد كانت مصر موقعًا مؤثِّرًا في مفصلة القانون الإسلامي وفي

(٩) *Queen Victoria's Journals*, vol. 64 (1 January 1875-29 February 1876), pp. 300-301, <http://www.queenvictoriasjournals.org/search/displayItemFromId.do?FormatType=fulltex-timgsrc&QueryType=articles&ItemID=qvj15633&volumeType=PSBEA#zoomHolder> (last accessed 25 July 2012).

(١٠) Khaled Fahmy, "The Anatomy of Justice: Forensic Medicine and Criminal Law in Nineteenth- Century Egypt," *Islamic Law and Society*, vol. 6, no. 2 (1999), pp. 224-271; Robert W. Hefner, *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011), pp. 9-33; P. J. Cain, "Character and Imperialism: The British Financial Administration of Egypt, 1878-1914," *Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 34, no. 2 (June 2006), pp. 181-182, and Juan I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement* (Cairo: American University in Cairo, 1999).

استجابة المسلمين لعصرهم، ومحورًا لتبادل الأفكار بين مناطق مسلمة عدة حول العالم: مكة والعالم العربي، ومركز الإمبراطورية العثمانية، وإيران، والهند، ومالايا، وجزيرة جاوه، وسومطره.

لقد بدأ التدخل البريطاني الرسمي في الولايات المالاوية في تلك الفترة أيضًا، وتجسَّد ذلك التدخل في المعاهدات الأولى التي وُقِّعت بين البريطانيين والسلاطين المالاويين عام ١٨٧٤. أسلِّط الضوء هنا على ثلاث ولايات تحاذي الشاطئ الغربي لشبه الجزيرة المالاوية، هي: ولاية بيراق «دار الرضوان» (حيث بدأ التدخل الرسمي البريطاني عام ١٨٧٤)، وقدح «دار الأمان» إلى الشمال (على الحدود مع سيام ـ الاسم الرسمي لتايلاند حتى عام ١٩٣٩)، وجوهور إلى الجنوب (آخر ولاية خضعت لـ«الحماية» البريطانية في عام ١٩١٤). تمثِّل كل من هذه الولايات تشكيلة مختلفة من الاستراتيجيات التي اعتمدتها النُّخب المحلية ردًّا على الإمبراطورية البريطانية، ومآلات مؤسِّسية متباينة فيما يتعلق بالقانون الإسلامي. فقبل التدخل البريطاني، كانت قدح ولاية تابعة لسيام، وقد حمل التطور في المؤسَّسات القانونية/الحكومية خلال الفترة البريطانية بصمة ذلك الإرث المؤسَّسي، والقوة الاستثنائية للنُّخب الإسلامية في تلك الدولة. وفي بيراق، أسفر النزاع على الخلافة عن قيام بعض الزعماء المحليين بدعوة البريطانيين للتدخل، بغية الظفر بالأفضلية على الآخرين. وعليه، كان الدور البريطاني في هذه الولاية المحافظة على التوازنات في أغلب الأحيان. وفي جوهور، أدت الوفرة الكبيرة في الإمكانات والدبلوماسية المحنَّكة من جانب حاكم محلي متفرِّد إلى تحقيق درجة عالية من الاستقلال المحلي الذي استُثمر في بناء مؤسَّسات الدولة وتدعيم دوره الخاص. ولأنها قاومت التدخل البريطاني الرسمي حتى العام ١٩١٤؛ تمثِّل جوهور حالة مدهشة بصورة خاصة بالنظر إلى الأساليب التي تقاربت عن طريقها استراتيجيات الحاكم المحلي مع المنطق الكولونيالي في محاولة للحفاظ على السيادة المحلية. ومع تزايد الضغط الإمبراطوري البريطاني في أواخر القرن التاسع عشَر، تزايد كمُّ الفرص المتاحة لسلطان جوهور للسفر والتفاوض مع مختلف المستويات في الهرم الإمبراطوري لمنفعته الخاصة، واللقاء مع مصادر أخرى غير أوروبية في سبيل مَفْهَمة الإسلام والدولة المسلمة. واشتملت هذه المصادر على أفكار من الهند، والإمبراطورية العثمانية، ومصر.



الشكل الرقم (٥). شبه جزيرة مالايا.

H. C. Belfield, *Handbook of the Federated Malay States*. London: Edward Stanford, 1902.

نظمٌ قانونية إمبراطورية: الشريعة، والقانون البريطاني، ومشكلة الحكم المحلي

تطورت الشريعة والقانون البريطاني جنبًا إلى جنب مع الإمبراطوريات النامية والتوسعية، وبدلًا من رؤية البريطانيين والحكم المحلي بوصفهما طرفي معادلة لا رابح فيها، يتعقب عملي هذا السبيل الذي اتخذته الصراعات على السلطة، مما أفضى إلى تعاظم دور الدولة الكولونيالية، وتدعيم مواقع بعض النُّخب المحلية في الوقت نفسه. وفي خضم هذه الصراعات أُعيد التفاوض حول العلاقة بين الدولة والشريعة - لم يكن ذلك جديدًا في تاريخ هذه العلاقة، لكنه جديد من حيث خطورة المناهج التي اتُّبعت فيه - وأُدرجت فئة «القانون الإسلامي» ضمن الفئات أعمال الدولة. وتمثلت المشكلة التي واجهتها الأنظمة الإمبراطورية في كيفية تسهيل حركية القانون وإمكانية ترجمته مع الحفاظ على منطقه ونسقه في آن معًا. وبعد انتصارها وفتحها الأبواب أمام التوسع الإمبريالي، فرضت عملية تطعيم السياق المحلي بالقانون الإمبراطوري تحديًّا لكلا النظامين، وتطلَّبت توازنًا دقيقًا بين المنطق الكلِّي والتفاصيل المحلية، بما في ذلك إدارة الموارد المحلية وأنظمة الحكم.

وتعلِّل كارن باركي دوام استقرار الإمبراطورية العثمانية وحكمها الطويل، بأن «العثمانيين، مع إقرارهم بالاختلاف، أسَّسوا نظام حكمهم على توافقات أرستها البنى المؤسَّسية، وعلى الفهم المشترك الذي أحدثته»[(١١)]. وبحسب باركي، فإن الإمبراطورية هي «مجموعة من التكوينات السياسية ذات أساس دنيوي، بطيئة الحركة، وراسخة، لكنها مع ذلك متغيِّرة، وهذا ما ينبغي دراسته لفهم كيفية تغيُّرها، وتكيُّفها، ونجاحها في تحصين نفسها، عبر إعادة الإنتاج إلى حدٍّ ما، وعبر استحداث بناها المؤسَّسية إلى حدٍّ ما أيضًا»[(١٢)]. وبعيدًا عن نطاق هذا الكتاب، ثمة جانب يحوز أهمية في بحثنا المقارن؛ ألا وهو الطرائق التي اعتمدها العثمانيون ومنحتهم أسبقية في شتى ضروب المنطق الإمبراطوري، والسياسة القضائية، واستيعاب الدولة للإسلام

---

(١١) Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge, MA: Cambridge University Press 2008), p. 8.

(١٢) المصدر نفسه، ص٥.

والشريعة موضوع نقاشنا هنا، وصلة ذلك بالكولونيالية البريطانية(١٣). تشير التفاصيل الواردة في الأعمال الأرشيفية للمؤرخين القانونيين العثمانيين بكل تأكيد إلى أن بعض التطورات المؤسَّسية التي نراها في ظل الكولونيالية البريطانية ـ بَقْرَطة القانون، بما في ذلك قانون الشريعة، والاعتماد المتزايد على التصنيفات النَّصيَّة والقانونية في التحكيم القضائي، واتساع المجالات التي تسيطر عليها الدولة ـ كانت أمثلة مستقاة من سيرورة تطوُّر القانون العثماني التي بدأت في القرن التاسع عشَر واستمرت بعده(١٤). ولا يمكن فهم الإمبراطورية العثمانية بوصفها رمزًا للإسلام ما قبل الحداثي ككل، ولا بوصفها رمزًا لمرحلة زمنية مخصوصة في تاريخ السياسات أو الدول. ففي كل حالة من الحالات محل الدراسة في هذا الكتاب، أتت الكولونيالية بأُطُر مختلفة للإسلام، والمؤسَّسات، والقانون.

تتعدَّد اتجاهات التطور القانوني الحديث، كما تتشابه الأسس المنطقية للمأسسة والإدماج المعمول بها في أيديولوجيا الإمبراطورية البريطانية وسياستها. وتمثِّل كلٌّ من الحالات الثلاث طرازًا مختلفًا للحكم الإمبراطوري البريطاني؛ الذي ابتدأ في الهند من خلال حكم الشركة ثم السيطرة الرسمية لاحقًا، وفي مصر من خلال الإشراف المالي والاحتلال العسكري والسيطرة مع الإبقاء على السيادة الاسمية للعثمانيين، وبدأ في مالايا عبر الحكم غير المباشر ومكتب المندوب السامي(١٥). ووفقًا لما ارتأته آن ستولر Ann Stoler، فإن الغموض الذي يشوب أشكال الحكم المتعددة تلك «والمستويات المتدرجة والمختلفة للسيادة والتجريد من الحقوق»، تمثِّل جميعًا الميزات الرئيسة للبنيان الإمبراطوري(١٦). وقد

---

(١٣) الشكر لروبرت هيفنر على هذه الملحوظة المهمة. قارن بـ:

Knut S. Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 2005), p. 207, and Gerber, *Islamic Law and Culture, 1600-1840*.

(١٤) Gerber, Ibid.,pp. 50-55.

(١٥) بحسب مانتينا، فإن هذه الاختلافات مرتَّبة زمانيًا وليس مكانيًا، وهي نتيجة التغيُّرات في الأيديولوجيا والكفاءة الإمبراطورية البريطانية. انظر:

Karuna Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

(١٦) Ann Stoler, "Imperial Formations and the Opacities of Rule," in: Craig J. Calhoun [et al.], *Lessons of Empire: Imperial Histories and American Power* (New York: New Press, 2006), pp. 55-56.

تمخضت ديمومة الصيغ القانونية، كما تبدو عليه الحال بين نظام وآخر، والأساليب المتبعة لإدراج تكوينات المجتمع وضروب الممارسة المتعارضة والمتشعبة في خانة التصنيف القانوني - تمخضت عن ديمومة شكلية دون تحوُّل حقيقي. وهذا سبب آخر للبحث في هذه الدراسة ضمن المجالات المؤسَّسية وما وراءها أيضًا، في سياقات أرحب للقانون والمجتمع الذي يحدِّده.

وبينما تتضح الروح الحركية للقانون الإمبراطوري بقوة في مقارنتي لتحولات القانون بين الهند ومالايا ومصر، تتسم الرواية التاريخية حول العثمانيين - كما عرضتها باركي - بأنها أكثر سلاسة وتناغمًا. ويعود ذلك إلى أن باركي تسرد روايتها من مركز الإمبراطورية، بينما أقدِّم أنا - من نقطة تُشرف على مواقعها القصيَّة - سرديةً تتناول المواجهة والصراع منذ البداية. وقد تولَّدت - دون شك - ابتكارات مؤسَّسية و«فهومات مشتركة» في الهند البريطانية ومالايا ومصر، أسهمت في الحفاظ على الإمبراطورية، بيد أنها أسَّست لتقويض الحصون الرئيسة للسلطة والشرعية والنظام. وبناءً على ذلك، أبحث في المنطق الإمبراطوري حيال الشريعة والقانون البريطاني؛ كي أضع تصورًا للذخيرة التي كانت متاحة للممارسين القانونيين والعلماء وفقهاء القانون إبان المواجهة مع الكولونيالية، وقد أُعدت مقومات القانون الإمبراطوري بغية الحفاظ على الثبات والمرونة في مواجهة التحديات المحلية الجديدة. وسأتقصَّى في مرحلة لاحقة طبيعة الظروف على الأرض في الهند ومالايا ومصر في غضون المواجهة مع الكولونيالية، وكيفية استعداد السياسة، والمؤسَّسات، والهرميَّات المحلية للتعامل مع المشاكل والفرص التي أتاحها التدخل الإمبراطوري.

لقد كان العمل بالقانون الإسلامي في الهند ومالايا ومصر قبل وصول البريطانيين مشروطًا بعاملَيْن رئيسَيْن هما: وجود مؤسَّسات الحكم الإمبراطوري، وأنظمة التحكيم القضائي على المستوى المحلي. وكانت مضامين الشريعة حاضرة ومهيمنة على المستويين كليهما؛ فقد منحت الإمبراطوريتان المغولية في الهند والعثمانية في مصر الدولة سلطة إسلامية شاملة، وتمتَّع السلطان بحقِّ إصدار التشريعات في جميع القضايا. وظل دور السلطات الدينية في المصادقة على الصبغة الدينية للقانون، وتصويب عمل الحاكم - علامة بارزة في الفلسفة السياسية العثمانية والمغولية. ويعني هذا

في واقع الأمر أن الشريعة لعبت عددًا من الأدوار في الحياة القانونية للدولة؛ **أولًا**: حكم العاهل باسمها، ومارس سلطته بصفته حاكمًا مسلمًا، وأمكن أن يُحاكَم في الأوقات الحرجة طبقًا لمعاييرها. **ثانيًا**: أوجدَ عدد من الفاعلين والمؤسَّسات المختلفة دلالة شرعية للفقه القانوني، وعلم الكلام، والتعليم، والنظام القضائي في ميادين مختلفة، من بينها قضايا أعمال الدولة، والاقتصاد، والسوق، إضافة إلى العقوبة، والشعائر، والأسرة. **ثالثًا وأخيرًا**: تمكَّن الرجال المحليون المتنفِّذون من الفصل في المنازعات وإصدار قوانين على المستوى المحلي بناءً على أحكام الدولة المركزية ووفقًا لمشورة **العلماء** ومن خلال مكتب القاضي، وخلقوا على المستوى العملي توازنًا بين أدوار الشريعة وما سواها من المصادر والنُّظم القانونية(١٧). ومن زاوية الممارسة، وبشكل خاص بالنسبة إلى العثمانيين، حيث لا صوت للشريعة - فرضَ الحكَّام **القانون** (اشتقاقًا من الاصطلاح اليوناني Canon، والذي يعني القياس والقاعدة)، مقسِّمين ميدان التشريع على نحو تقريبي إلى مجالات خاصة بالشريعة وأخرى بالإدارة. وفي النهاية، عمد هؤلاء الحكَّام إلى فرض القيود على القضايا التي كان للشريعة دورٌ فيها، مثل قضايا الملكية وقضايا الحدود، ونادرًا - إن لم يكن مطلقًا - ما تطابقت المظلَّة الواسعة لقواعد الشريعة وشمولية مجالها النظري مع تطبيقها في الحوكمة الإسلامية(١٨).

لقد اعتمد المغول والعثمانيون كلاهما، في تطبيقهم لقانون الإمبراطورية، المذهبَ الحنفي فيما يخصُّ الفقه القانوني الإسلامي، واستدخل كلاهما فيه مكونات جديدة تعود لتقاليدَ محلية ومدارسَ قانونية أخرى، ولم يكن ثمة تلازم بين انهيارِ السلطة الحكومية للدولة الإمبراطورية

---

(١٧) Gerber, *Islamic Law and Culture, 1600-1840*, p. 16; Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (New York: Cambridge University Press, 2009); Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, and Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leiden: Brill, 1999).

(١٨) J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964).

نقل إلى العربية وصدر بعنوان: **مدخل إلى الفقه الإسلامي**، المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠١٨. (المحرر).

انظر أيضًا:

Gerber, Ibid., and Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World* (London: I. B. Tauris, 2005), p. 79.

الإسلامية وحدوثِ انهيار مشابه على صعيد الدرس الإسلامي؛ إذ تتوفر الهند ومصر على أدلَّة تثبت خلاف ذلك. وعلى العكس، كان الإسلام هو الدِّين المسيطر في شبه جزيرة مالايا مع حلول القرن السادس عشَر، لكن لم تمتلك مالايا إطارَ عمل حكومي أو إمبراطوري شامل، مقارنة بالإمبراطوريتين المغولية والعثمانية. ولا أقصد هنا القول بعدم وجود منظومة قانونية معمول بها، ولا بنفي التأثير المهم للشريعة في أعمال القانون. وكان القانون الإسلامي والعادات المالاوية كلاهما ركيزتين أساسيتين لحظة الاتصال مع الأوروبيين، وكانت نصوص القانون المبكرة، مثل قوانين ملقا، قد صيغت بصرامة طبقًا للمصادر الإسلامية الكلاسيكية[١٩]. ومع بداية القرن التاسع عشَر، باشر الأئمة، والمفتون، والقضاة أمر القانون والفصل في المنازعات بموجب نصوص الشريعة وفهوماتها[٢٠]. إضافة إلى ذلك، تشير البحوث المقارنة في دراستها لتطور المؤسَّسات الإسلامية إلى أن المؤسَّسات التعليمية والقانونية الإسلامية الرسمية في جنوب شرق آسيا، على وجه العموم، قد تطورت بالتوازي مع حضور الكولونياليات الأوروبية وليس قبل ذلك[٢١]. وحتى ضمن منطقة جنوب شرق آسيا، كانت الفروق واضحة ومهمة. فعلى سبيل المثال، خلافًا للجارة أندونيسيا التي خضعت للكولونيالية الهولندية، لم يكن الاحتكام إلى العادات بوصفها مصدرًا للقانون واسع النطاق، كما لم يُنظر إلى القانون العُرْفي على أنه نظامٌ منافس للقانون الإسلامي. ويجادل روف Roff في مقارنته بين النظامين في مالايا وأندونسيا: «حول وجود بنى مؤسَّساتية مُحكمة تخصُّ السلطة الإسلامية، جنبًا إلى جنب مع تطوير حُزْمَة

---

(١٩) M. B. Hooker, *Islamic Law in South- East Asia* (Singapore: Oxford University Press, 1984); A. C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule* (Tucson: Association for Asian Studies by the University of Arizona Press, 1982), and Michael G. Peletz, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

(٢٠) William R. Roff, *Studies on Islam and Society in Southeast Asia* (Singapore: NUS Press, 2009), pp. 181-183.

(٢١) R. J. Moore, "South- East Asian Islam in the Nineteenth Century," in: M. Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis, eds., *The Cambridge History of Islam* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015), p. 174, and Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman, eds. *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

من القوانين الصارمة للمسلمين مرتبطة بها. وقد أثمر التعايش مع نظام القانون المدني العلماني والقانون الجنائي المستمدَّين من البريطانيين، عن ازدواجية قانونية تختلف بشكل ملحوظ ومن عدَّة جوانب عمَّا كانت الحال عليه في أندونيسيا، ولكنها - رغم ذلك - قلَّما وُضِعت على طاولة البحث والتناول»(٢٢).

لقد مرَّ القانون الإسلامي والدول والمجتمعات التي تشكَّل فيها بمراحل متكررة من التركيب والتفكيك وإعادة التركيب على امتداد تاريخها. ولا يستلزم تركيزي على المرحلة الكولونيالية البريطانية اعتبارها مرحلة التركيب الوحيدة أو الأكثر أهمية من سواها. ولا ريب أنه ينبغي النظر إلى هذه الحقبة من التركيب على خلفية التراكمات التي تميَّز بها التاريخ في كل حالة على حدة، وهي ليست تراكمات خاملة عديمة الأثر في سياسات القانون الإسلامي، بل مارست على الدوام نفوذًا عليها؛ فقد تضفَّرت - على سبيل المثال - مفاهيم التطبيق القانوني الهندوسي (البراهمي) مع نصوص القانون الإسلامي في جديلة واحدة فيما يتعلق بقانون الأرض، كما أن الشروط السياسية - الاقتصادية الخاصة التي حكمت الاحتفاظ بالأرض واستثمارها ونقل ملكيتها، أسفرت في هذا الباب عن ممارسات تختلف تمامًا عمَّا كانت الحال عليه في مالايا، حيث سيطر القانون الأمومي العتيق والأعراف المالاوية في مسألة الأرض؛ وعمَّا كانت الحال عليه في مصر كذلك، حيث لم تتفاعل الخبرة الكولونيالية البريطانية مع النُّظم العثمانية والفرنسية الموروثة، بل مع تلك ما قبل الإسلامية في مجالات الزراعة وملكية الأرض ونقل ملكيتها.

فضلًا عن ذلك، فقد قطعت الحقبة الكولونيالية البريطانية شوطًا كبيرًا في تفسير الكثير من سمات الإسلام وتحديد موقع القانون الإسلامي من

---

(٢٢) Roff, Ibid., p. 12.

يشير روف إلى أن الفهومات الهولندية للإسلام والعادات تتضح تفاصيلها أكثر في أندونيسيا ضمن منطق القانون العُرْفي، وفُهمت على أنها ممارساتٌ عُرْفية معمول بها وقابلة للتطبيق قانونيًا في السياق المحلي، وتتميز بتناقضها مع «أي توجُّه نحو أنظمة قانونية أكثر توحُّدًا من أجل الأصلاء، سواء أنشأها النظام الكولونيالي الهولندي نفسه أو الإسلام» (ص٩). قارن أيضًا بـ:

Cornelis van Vollenhoven, "Families of Language and Families of Law," *Illinois Law Review* 15 (1921), pp. 417-423.

الدولة المعاصرة؛ ولذلك فهي قمينة بإيلائها اهتمامًا خاصًا. بادئ ذي بدء، وفّر اقتران المعرفة الكولونيالية بالمصالح الكولونيالية الموارد والسلطة والشكل المؤسّسي لجماعات استغلت هذه الفرصة لتطوير تصوراتها حيال الدولة، والنظام الاجتماعي، والحقوق، والتاريخ، وهي التصورات التي كان يمكن أن تظلّ مجرّد نموذج بين عدّة نماذج متنافسة بدلًا من أن تكون المورّث الرئيس للدولة. وقد دشّنت الحقبة الكولونيالية - إضافة إلى ذلك - اتجاهًا جديدًا للقانون بوصفه آلية لفهم المجتمعات المستعمَرة، وبناء تصورات جديدة عنها. وفي غالب الأحيان، تصرف المسئولون الكولونياليون البريطانيون بوصفهم محاورين ينقبون في طبقات التاريخ الأدنى منزلة من طبقة القانون الكولونيالي، ويستخرجون نصوصًا غابرة، ويطمسون التقاليد الشفوية والأعراف المحلية المعاصرة، ويمنحون الأفضلية لتفسيرات فرقة معينة دون غيرها، ويستخلصون مراجع كاملة للقانون من بقايا الخرافة، نظير تحديد المعالم العامة للملَكية والسيادة، والعائلات الأبويّة، والطغاة الشرقيين بحسب المخيلة البريطانية. وفي بعض الأحيان، تكيّفت الأعراف الإمبراطورية الإسلامية والمذاهب الشرعية مع ترجمتها إلى الأحكام القانونية البريطانية، بسبب من هذا المنطق الإمبراطوري المشترك على وجه التحديد. وجرى اعتماد المسئولين البريطانيين الذين درسوا نصوص الإسلام الكلاسيكية بوصفهم مرجعًا مشتركًا لوصل المفاهيم الفقهية القانونية الإسلامية بالقانون البريطاني العام[٢٣]. وفي بعض الحالات، أدركت النُّخب المحلية الحاكمة أن في تبويب القانون ووضعه تحت سيطرة الدولة ما يعود عليها بالمنفعة؛ إذ إنه مركَز السلطة والتأويل، عدا عن أنه يؤكد سيادة هذه النُّخب. إن نشوء مجموعة القوانين الأنغلو - محمدية[*] في الهند، منذ أواسط القرن

(٢٣) توجد عدة أسباب - بالطبع - لهذا السعي للتوفيق بين نسقي القانون، ليس أقلها الحاجة إلى تسويغ الأعمال البريطانية وفق مصطلحات القانون المحلي وأحكام الفقه الإسلامي. انظر:

W. E. Maxwell, *Memorandum on the Introduction of a Land Code in the Native States in the Malay Peninsula* (Singapore: Government Printers, 1894), chap. 3.

(*) **القانون «الأنغلو - محمدي»**: مزيجٌ من القوانين والمبادئ والمؤسَّسات والسوابق القضائية الإنكليزية والإسلامية التي طُوِّرت في الهند تحت الهيمنة الكولونيالية البريطانية بين القرنين الثامن عشَر والتاسع عشَر. وعلى الرغم من ذلك، فتسمية «الأنغلو - محمدي» ليست رسمية. لقد اصطُلح على هذا الاسم لتيسير تمييز ذلك النظام القانوني المأخوذ عن النُّظم القانونية الإنكليزية والإسلامية. أما الاصطلاح الرسمي فقد ظل على حاله حتى نهايات القرن العشرين: القانون المُحمدي. (المحرر).

الثامن عشَر، هو مثالٌ على نتيجة هذه السيرورة التي تآلفت فيها الأسس القانونية البريطانية للنظام الهرمي والعدالة والسوابق القضائية مع استخدام الفقهاء المسلمين كشهود خبراء في المحاكمات، إضافة إلى اعتماد بعض نصوص الفقه القانوني الإسلامي (في الترجمة) بوصفها مصادرَ موثوقة[٢٤].

«سيتحدث أيُّ رجل إنكليزي بالأصالة عن نفسه وعن مواطنيه، فيما لو طُلِب إليه ذلك، قائلًا إنهم هم من يحكمون جزر الهند الشرقية ومحيطات العالم، وهم من يهيمنون على تجارة العالم، وهم من يملكون برلمانًا ومحاكمة ترأسها هيئة مُحلَّفين. . . إلخ. إن مآثرَ من هذا النوع هي التي تمنح الأمَّة شعورًا باحترام الذات»[٢٥]. تدلّل معاينة هيغل تلك لمعنى الإمبراطورية بالنسبة إلى الجمهور البريطاني في عام ١٨٣٠ على أوج التصور الليبرالي للإمبراطورية الذي تمثَّل في تطبيق القانون والنظام والحوكمة على المستعمَرين، واحتفاظ المستعمِرين بالهيمنة والثروة. وتُشخِّص كارونا مانتينا Karuna Mantena ذلك بوصفه «نموذجًا ليبراليًّا للإمبراطورية يقوم على المحاججة بأن الهيمنة الإمبراطورية هي وسيلة شرعية وعملية للتقدُّم المادي والمعنوي». إنه نموذج أُحِّلَ تدريجيًّا في أعقاب حرب السباهي (المعروفة بتمرد السباهي في الهند) عام ١٨٥٧ لصالح رؤى ثقافوية متصاعدة حيال المستعمَر دعمت سياسات الحكم غير المباشر. وكانت أبرز علامات هذا التحول من الشمولية الليبرالية إلى الثقافوية لأغراض تخدم الحكم غير المباشر، هي «الجنوح إلى فلسفة مختلفة كليًّا للحوكمة الإمبراطورية، تعتقد أن أفضل السُّبل لحكم البلدي تكون من خلال مؤسَّساته/ها وهياكل الدولة»[٢٦]. ومع أخذ هذه الرؤية في الحسبان، تتبدَّى بجلاء تبعات تحول

---

(٢٤) انظر: محمد خالد مسعود، «القانون الأنغلو ـ محمدي»، موسوعة الإسلام:
Muhammad Khalid Masud, "Anglo- Muhammadan Law," *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3 (Brill Online, 2012), Reference University of Chicago Libraries, 28 July 2012, <http://referenceworks.-brillonline.com.proxy.uchicago.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-3/anglo-muhammadan- law-COM_22716>.

(٢٥) Georg W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975), p. 103.

نُقل إلى العربية وصدر في جزأين بعنوان: **محاضرات في فلسفة التاريخ**، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧. (المحرر).

(٢٦) Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*, p. 7.

ضخم من هذا القبيل على القانون في التعارض بين المساعي التشريعية التي بذلها توماس بابنجتون ماكاولي Thomas Babington Macauley في صياغته لقانون العقوبات الهندي عام ١٨٦٠ كخطوة أولى في اتجاه اتساق القانون، وفكرة الحكم غير المباشر من خلال المؤسَّسات البلدية القائمة أصلًا، وهذا ما أصبح أمرًا واقعًا في مصر ومالايا وأفريقيا أواخر القرن التاسع عشَر. وتكمن مشكلة القانون في الإبقاء على التشريعات، وأعراف المحكمة، وإجراءات الممارسين متكيِّفة مع عمل الدولة الكولونيالية حتى بعد تغيُّر الأيديولوجيات، لتكون بمنزلة إمكانات تتكئ عليها ممارسات مختلفة تعكس مصالحَ ومواقفَ أيديولوجية. وقد أفاد التوظيف الاستراتيجي لأرشيف الممارسة القانونية البريطانية وتعاليمها، وتأويله كذلك، في خلق تشريع قانوني تفاعلت معه أيديولوجيات حُكم كولونيالية معاصرة. إضافة على محاجَجة مانتينا، يقدم هذا الكتاب دليلًا يشير من خلاله إلى أن ذلك التحوُّل من الليبرالية إلى الثقافوية المؤسَّسة على دراسة التراث والجماعة البشرية والدين، قد سبقته تعريفات للقانون والفضاء الخاص مكَّنت حدوثه(٢٧). وتدلِّل صرامة القانون وديمومة نمطيَّته(*) أنه مع حدوث هذا التغيُّر في الأيديولوجيا الإمبراطورية اكتسبت معاني القانون ومضامينه صبغة خاصة - بالنسبة إلى المسئولين الكولونياليين والسكان المحليين على السواء - يصعب محوها. لقد أنتجت هذه الأسس الصارمة للقانون تنافرًا ونزاعًا ألقيا بظلالهما على المحاكم لعقود، الأمر الذي يجري تفعيله اليوم من قبل المتقاضين الباحثين عن الحقوق والمكاسب. وستُظهر الفصول من الثالث إلى الخامس أن تفاعل مصادر القانون مع الممارسة على المستوى المحلي في كلٍّ من هذه الحالات هو ما حقّق تحولًا حاسمًا في مضمون القانون الإسلامي ومداه وفحواه.

---

(٢٧) يلاحظ ديفيد وشبروك أنه «وفق المنظور الذي رَأيَا العالم من خلاله، كان بينتينك وماكاولي يمارسان خطابًا وعظيًّا حول التغريب والتقدُّم في مجتمع هندي كان يتخذ في حقيقة الأمر اتجاهًا «شرقيًّا» و«متخلِّفًا»». انظر:

David Washbrook, "India 1818-1860: The Two Faces of Colonialism," in: Andrew Porter and W. Roger Louis, eds., *The Oxford History of the British Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1999), vol. 3, p. 397.

(*) **Path-Dependency**: الاعتماد المستمر على عُرْف أو فكرة بناءً على استعمالها أو تفضيلها تاريخيًّا مع الالتزام بها على الرغم من ظهور أفكار بديلة ومناسبة. يحدث ذلك غالبًا بسبب سهولة الاعتماد على ما هو متعارف عليه أو الكُلفة الكبيرة للطرائق الجديدة. (المترجم).

النُّظم القانونية المحلية: الهند ومالايا ومصر ومشكلة السلطة الإمبراطورية

توحي الرؤية من مركز إمبراطورية ما بوجود مسار موجَّه للأحداث، وتطور طويل الأمد لمؤسسات محتفظة بسماتها الجوهرية. ينطبق هذا، كما تنبهنا كارن باركي، على إمبراطوريات تمتلك فاعلية «الحفاظ على بقائها، عن طريق إعادة الإنتاج إلى حدٍّ ما، وإلى حدٍّ ما عن طريق الابتكار». وبحسب طلال أسد، فإن منح التمثيل للإمبراطورية يقتضي ضمنًا أنه يمكن فهم الإمبراطورية بوصفها جهات فاعلة ذات تحركات هادفة «في لعبة مألوفة مخاطرها لكل المشاركين فيها». وقد شكَّلت المواجهة بين الطرفين، بالنسبة إلى الفاعلين الكولونياليين والمحليين في الهند ومالايا ومصر، مزيجًا من الفرص والمخاطر، ولعبة مجهولة المدى لم تُكتب قواعدها بعدُ، وكثُر لاعبوها ذوو المعرفة الظرفية والمشروطة. وثمة رؤية مغايرة للإمبريالية والإمبراطورية تبرز من النقاط المشرفة على هذه المواقع، «ليس بوصفها وكيلًا قائمًا بالفعل ويعمل وفقًا لمنهج حتمي، بل بوصفها قوىً متنوعة تقاربت لتخلق مشهدًا سياسيًّا، وقانونيًّا، وأخلاقيًّا جديدًا»[٢٨]. لقد أنشأت الدولة الكولونيالية في الواقع حقلًا جديدًا لكلا الفاعلين المحليين والكولونياليين؛ حقلًا شكَّل أعمالهم وأولوياتهم مع محاولتهم التأثير في معاييره. والدليل على ذلك أن الدفاع عن تعريف معيَّن للقانون الإسلامي أو صيانته قد توازى مع المحاولات الكولونيالية لتغييره أو إبقائه.

لقد كانت المرونة التي تمتَّع بها النظام القضائي الإسلامي وقدرته على التكيُّف وإمكانية توافقه مع نُظم الحوكمة والقانون المحليين التي يعمل ضمنها، كانت أمرًا متأصلًا[٢٩]. وبعيدًا عن تأثير التدخل الكولونيالي الغربي، ولزمن طويل سبق الفترة التي تتناولها هذه الدراسة، خلقت السيطرة على التنوع والابتداع اللذين سادا في العُرْف الاجتماعي والديني من خلال

---

(٢٨) Talal Asad, *Thinking about Secularism and Law in Egypt*, ISIM Occasional Paper (Leiden: ISIM, 2001), vol. 2.

(٢٩) Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 16, no. 1 (March 1984); Gerber, *Islamic Law and Culture, 1600-1840*, and Roff, *Studies on Islam and Society in Southeast Asia*.

استيعابهما في عباءة الشريعة ـ ولاءً واسع النطاق للدولة في الإمبراطوريتين المغولية والعثمانية[٣٠]. لم تكن التكيُّفات البراغماتية أو الانحرافات عن الالتزام بالشريعة بمثابة تخلٍّ عن الثقة بشرعية الشريعة فيما يتعلق بالدولة وإجراءاتها، وتلك حقيقة لا يمكن اعتبارها أمرًا مبتكرًا في العالم الإسلامي وفقًا لإشارة سامي زبيدة[٣١]. وتبعًا لما عرضه آخرون، منهم روف Roff، وأيكلمان Eickelman، وكيسلر Kessler، فإن البون بين المثال والواقع كان أشبه بقوة ديناميكية في العديد من المجتمعات المسلمة؛ قوة «أسفرت عمَّا يمكن اعتباره جدلًا وُظِّف على الدوام في ترجمة التوترات المتواقتة والتنافرات المحتملة إلى تقلُّبات اجتماعية، وثقافية، وسياسية، أو فكرية في اتجاه أو آخر»[٣٢]. إن العلاقة الكولونيالية التي تغطيها بقية أقسام الكتاب توثِّق مرحلة شابتها تقلُّبات من هذا القبيل، وتنطوي على استمرارية تبدأ من التحولات القبْلية، مع أن التحوُّل من ما قبل الحداثة إلى الحداثة، ومن الحوكمة المسلمة إلى الكولونيالية، قد مهَّد السبيل أمام مسار توجيهي وجَّهَ تلك الديناميات واستمر حتى الزمن الراهن. لقد تحوَّل حيِّز السلطة والشرعية بعيدًا عن أولئك المقلَّدين حكم الدولة، ومن الجائز أن يكون الحكَّام السابقون قد نأوا بأعمالهم عن تعاليم الإسلام، وتصرفوا بالنيابة عن الدولة المسلمة، غير أنه لم يكن بمقدور الإدارات الكولونيالية أن تزعم حيازتها شرعية مماثلة، ووجَب عليها إظهار مؤشرات بيِّنة وجديرة بالاهتمام حول شرعية الدولة. وتضمَّن ذلك محتوى التشريعات القانونية، واشتراك الحكَّام المحليين والوسطاء بصفتهم ممثلين لإسلام رسمي بطرائق عصرية. لم يحمل تحوُّل الشريعة من «خطاب مجتمعي عامٍّ» إلى «قانون إسلامي» تبعات على محتوى القانون فحسب، بل على الكوادر والتطبيقات والعمليات التي سيُدار العمل الحكومي من خلالها كذلك[٣٣].

---

(٣٠) Zubaida, *Law and Power in the Islamic World*, p. 107.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٠٧ ـ ١٢٠.

(٣٢) Roff, Ibid., p. 5; Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center* (Austin, TX; London: University of Texas Press, 1976), p. 10, and Clive S. Kessler, *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan, 1838-1969* (Ithaca: Cornell University Press, 1978), pp. 19-20.

(٣٣) Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Comparative Studies on Muslim Societies (Berkeley, CA: University of California Press, 2003), pp. 252-253.

إن دور النُّخب المحلية واستراتيجياتها في فهم التدخل الإمبراطوري ومجابهته وتوظيفه - لافتٌ للانتباه إلى حدٍّ بعيد في هذه السردية، كما أنه جانبٌ مهمٌّ في تنويعاتها بين الحالات الثلاث. وغالبًا ما باشرت النُّخب المحلية القيام بـ«إصلاحات» في مجالات معينة بغية مقاومة التدخل الإمبراطوري والتأثير فيه(٣٤). وكان تدخل تلك النُّخب المحلية على جميع الجبهات سببًا في امتلاك الحكّام المحليين، والرجال النافذين، والفاعلين القانونيين، سلطة مكّنتهم من الاختيار بين بدائل للسياسات الكولونيالية أو تعطيلها. استمرت المؤسَّسات القانونية المحلية والخطابات اللغوية في لعب أدوار تكييفية - إن لم تكن دائمًا فاصلة - في تطوير قانون الدولة وتطبيقه وتأويله دون شك. وإبان العهد الكولونيالي علا شأن بعض النُّخب من ناحية المكانة والسلطة، وارتقت بعض المؤسَّسات والمناصب التقليدية، كما تقدَّمت بعض التصورات الخاصة بالتاريخ والدين والثقافة على حساب أخرى. ووفقًا لما يُظهره الجدول الرقم (١)، فقد شهدت الحقبة الكولونيالية تدعيمًا لسلطة بعض النُّخب على حساب غيرها، الأمر الذي قاد إلى بروز قيادة أُحادية للدولة قائمة على نموذج الملكية المطلقة، تملك على الأقل رقابة صُورية على قضايا حوكمة الدولة والمصالح الدينية والثقافية لرعاياها. ونحن نلمَس في هذه السيرورات نمطًا من التفاهمات بين السلطات المحلية والكولونيالية، أعقبتها ثورات، ومن ثمَّ محاكمات للنُّخب المحلية المشاركة في الاضطرابات، انتهت إلى تنظيم الهرميات المحلية والقانون المحلي في قالب جديد.

يتضمن الجدول الرقم (١) مخطَّطًا للمعالم الرئيسة للتغُّير القانوني/المؤسَّساتي في حالاتنا الثلاث، يُتيح لنا رؤية التسلسل الزمني للتدخل البريطاني، وعمل النُّخبة المسلمة، والتغيُّرات في المؤسَّسات القانونية الإسلامية بصورة شاملة. في كل حالة، نرى ملمحًا للتغيُّرات في الحقبة البريطانية: من هو الطرف المخوَّل بالولاية القضائية في القانون والمحاكم؟ وكيف تشكَّل القانون والمؤسَّسات القانونية؟ وما هو الموقع الملائم للقانون الإسلامي في النظام الجديد؟ وما هو الحيِّز المسموح له به؟ ومن هم

(٣٤) Nathan Brown, "Retrospective: Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective," *Law and Society Review*, vol. 29, no. 1 (1995), p. 106.

المحكّمون الرئيسون فيه؟ في الهند نركز على الحقبة التي استُهِلّت بالتدخل البريطاني في الدولة عام ١٧٦٥، عندما فُوّضت شركة الهند الشرقية (EIC) بشئون الديوان، وتصرفت بوصفها دولة مسئولة عن جباية الضرائب أولًا، وإدارة الدولة تاليًا. وخلال هذه الحقبة تبدّلت البنى الهرمية للنخبة المحلية؛ إذ دانت السيطرة لـ«طبقة الموظفين الإداريين»، و«الجماعات العسكرية»، والأرستقراطيين، الذين وظفوا المؤسّسات الكولونيالية في توطيد هيمنتهم وتعزيز الافتراضات الكولونيالية حيال الجماعة البشرية والدين والطبقة والعِرْق[٣٥].

لقد تمخّضت سيرورة الاستيطان الكولونيالي واشتراك النُّخبة في تدوين القانون الإسلامي عن جهاز قانوني جديد بالكامل؛ مجموعة من النصوص الأنغلو ـ محمدية تسربت آثارها إلى النُّظم القانونية في مصر ومالايا عن طريق القضاة والمسئولين البريطانيين[٣٦]. نُحِّيَت الشريعة تدريجيًا، ليحل محلّها قانون العقوبات الهندي، وقانون البيِّنة، وقانون العقود، وقانون نقل الملكية. وفي الوقت نفسه، حُكِم بين المسلمين الذين مَثَلوا أمام المحاكم في قضايا العلاقات العائلية والمواريث وفقًا لأحكام الشريعة حصرًا، كما أوّلها الأباطرةُ المغولُ وشركةُ الهند الشرقية وطبّقوها، ثم القضاة البريطانيون لاحقًا.

ومع بداية عام ١٨٧٤ في مالايا، جرى احتواء القانون الإسلامي وإعادة تعريفه وتقنينه بطرائقَ غيّرت موقِعَه جذريًا في شبه الجزيرة. وبرزت المؤسّسات الإسلامية التي بدأت تكتسب وجاهة في المنطقة، في خضمِّ منافستها مع الدولة الكولونيالية واتفاقها معها من ثمَّ. وفي غضون ثلاثة عقود من عمر التدخل البريطاني في حكومة مالايا، انتقلت هيكلية سلطة الدولة من مجموعة مراكز متفرقة محلية للسلطة والقضاء، نظّمها الزعماء المحليون الذين مارسوا السلطة بوصفهم أندادًا للسلطان غالبًا ـ إلى بنية هرمية سلطوية لدولة مركزية مُبقرطة، يحتل السلطان فيها قمّة الهرم، تليه الحكومة في الطبقة التالية، وتضمُّ مجالس الدولة، ووزراء يتقاضون أجورًا، ومسئولي المناطق،

---

(٣٥) Washbrook, "India 1818-1860: The Two Faces of Colonialism," p. 414.

(٣٦) Robert Tignor, "The "Indianization" of the Egyptian Administration under British Rule," *American Historical Review*, vol. 68, no. 3 (April 1963), pp. 636-661.

ومأموري الأراضي، وبيروقراطية إسلامية[٣٧].

أما مع بداية الاحتلال البريطاني لمصر، فقد تنافس القانون الإسلامي مع النُّظم القانونية الإنكليزية والعثمانية والفرنسية في سياق النزاع بين الهُويّات المصرية، والعربية، والمسلمة[٣٨]. وتمت مأسسة النظام القانوني العثماني ـ والفرنسي لاحقًا ـ بطرائق اختلفت عن مالايا والهند من ناحية الممارسات العُرْفية والقانون الإسلامي، كما أن غلبة مؤسّسات التعليم والقانون الإسلامية جعل منها هدفًا واضحًا لهجمات الدولة. وقد انطوت كلٌّ من المحاكم المختلطة (١٨٧٦)، والمحاكم الأهلية (١٨٨٣)، والقانون المدني في مرحلة لاحقة، على صراع بين مواضيع القانون هذه في مصر، وبين الجماعات التي تمثّلها تنويعات القانون تلك. لقد أصبح موقع الشريعة في مصر جزءًا من هذا الصراع، وتستدعي حالة مصر التشكيك في عدد من الفَرضيات حول القانون الإسلامي، ومن بينها التمسُّك بالشريعة؛ كونها أقوى في «المركز» العربي للإسلام منها في «محيطه» غير العربي. وقد أوعز العثمانيون، والفرنسيون، والبريطانيون بتغييرات بارزة وممتدَّة في القانون الإسلامي في مصر؛ تغييرات لا تزال تتمخض عنها نتائج غير متوقعة حتى في الوقت الراهن.

وقد اتجهت الأدبيات التي تناولت التغيُّرات القانونية والاجتماعية في مصر خلال حقبة الهيمنة البريطانية إلى فهم هذه التغيُّرات بوصفها «إصلاحات»، ونموًّا للدولة الكولونيالية والدولة الحديثة، وعقلنة لأنظمة القانون. وعلى شاكلة السردية التي تُظهرها خريطة الفيدرالية الإمبراطورية التي ناقشناها أول هذا الفصل، تعني رؤية التاريخ من هذا المنظور أن عمليات التقنين، والتنصيص، والعلمنة هي جزءٌ من متتالية خطّية يمثّل الغرب الأوروبي قوتَها الدافعة. إن الدراسات التي عُنيت بالكولونيالية، وفهمت

---

(٣٧) J. M. Gullick, *Rulers and Residents: Influence and Power in the Malay States, 1870-1920*, South-East Asian Historical Monographs (Singapore: Oxford University Press, 1992), p. 333.

(٣٨) Farhat Jacob Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt* (Palo Alto, CA: Hoover Institution on War, Revolution, and Peace, Stanford University, 1968), and Byron Cannon, *Politics of Law and the Courts in Nineteenth Century Egypt* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988).

التدخل الكولونيالي بوصفه لعبة لا رابح فيها، ورأت أن تعاظم قوة الكولونيالية الأوروبية مع مرور الوقت كان على حساب السلطة المحلية - هذه الدراسات تُغفل حقيقة أنه بينما فقدت جماعات كثيرةٌ سلطتَها في المناطق المستعمَرة، ثمة أخرى سواها أفادت من الفرص التي قدَّمتها القوى الكولونيالية لتُعلي من شأنها وتعزِّز إمكاناتها على حساب منافسيها الآخرين. لقد تواشجت المؤسَّسات القانونية والقانون الإسلامي مع الدولة البيروقراطية الصاعدة في الحالات الثلاث معًا، ويدلِّل على ذلك أن القانون الإسلامي تمَّ استيعابه خلال الحقبة البريطانية بوصفه جزءًا من المجال الخاص بالدولة المركزية بطرائق لا سابق لها. وكانت مفصلة المؤسَّسات، والمناصب، والكتلة السكانية، والمحافظة عليها في سبيل إدارة القانون الإسلامي؛ من الوظائف الجديدة التي تولَّتها الدولة. وأضحت المحاكم، والقضاة، والأئمة، والمفتون، ورجال القانون جزءًا من القطاع الوظيفي للدولة ويعملون تحت سلطتها. كما خضع محتوى القانون الإسلامي وصيغته للتغيير؛ إذ اختُزل تنوعه الإقليمي والتفسيري، واستُحدث نظامٌ قانوني موحَّدٌ إلى حدٍّ بعيد ضمن حدود الدولة، واستُبدلت بالممارسات العُرْفية المحلية والمعاملاتِ الشفوية نصوصٌ وتشريعاتٌ ونماذجُ رسمية. لقد ضُمَّ القانون الإسلامي إلى المؤسَّسات القانونية المسلمة بالتوازي مع تغييرات في كيفية تعريف المسلمين على المستوى السياسي من قِبل الدولة وبين بعضهم البعض. ومع انحسار المؤسَّسات الإقليمية والاختلافات، انحسرت معها سلطة النُّخب التي كانت مسئولة عنها، وظهرت مكانها طبقةٌ قومية من البيروقراطيين وأصحاب النفوذ الذين تحدَّدت منزلتهم على أساس القانون الإسلامي الذي أُعيد تعريفه مؤخرًا. وفي مالايا والهند، انطوت الهوية المسلمة الموحَّدة على دلالات إثنية ستلعب أدوارًا مهمة أكثر فأكثر. وكما سنرى لاحقًا، لم يحقق البريطانيون هذا التغيير بمفردهم، بل كان للنُّخب المحلية، والإرث التاريخي، والقوى الدولية، دورٌ رئيس في تشكيل سياسات القانون الإسلامي، والدولة المسلمة، والهُويَّة المسلمة في الحقبة الكولونيالية.

الجدول الرقم (١)

جدول زمني: تتبُع التحولات القانونية في الهند ـ مالايا ـ مصر، ١٧٦٥ ـ ١٩٤٨

	الهند	مالايا	مصر
١٧٦٥ ـ ١٧٩٩	١٧٦٥: معاهدة الله آباد. ١٧٧٢: خطة هاستينغز: القانون المحمدي قائم على القرآن/النصوص الكلاسيكية.		
١٨٠٠ ـ ١٨٩٩	١٨٥٨: السيادة البريطانية على الهند. ١٨٥٨: حاول آخر الأباطرة المغول التحريض على التمرد. ١٨٦٤: أُلغي «المستشارون البلديون» من المحاكم. ١٨٧٥: التشريعات الكولونيالية تغطي كل القوانين خلا المتعلقة بالعائلة وبعض قضايا الملكية.	١٨٧٤: معاهدة بانكور. ١٨٧٦: محاولة النُخب المالاوية في بيراق اغتيال بيرش. ١٨٩٥: دستور جوهور الأول في مالايا. ١٨٩٦: استُبدل بالسلاطين مفوض قضائي في آخر محكمة للاستئناف.	١٨٣٩: بدء إصلاحات التنظيمات في الإمبراطورية العثمانية. ١٨٧٤: الاستقلال الإداري عن العثمانيين. ١٨٧٥: البريطانيون يشترون أسهم إسماعيل في قناة السويس. ١٨٧٥: القانون المدني المصري. ١٨٧٦: المحاكم المختلطة تخرج «الأجانب» من النظام القضائي المصري. ١٨٨١: ثورة عرابي. ١٨٨٢: محاكمة عرابي ونفيه. ١٨٨٢: الاحتلال البريطاني لمصر. ١٨٨٣: المحاكم الأهلية. ١٨٩٣: محمد قدري باشا: «قانون الأحوال الشخصية»
١٩٠٠ ـ ١٩٤٨	١٩٣٧: قانون الشريعة. ١٩٤٧: التقسيم.	١٩٠٤: إدارة منفصلة للقانون الإسلامي. ١٩١٤: انضمام جوهور إلى الفيدرالية وقبولها بمندوب سام بريطاني. ١٩٤٦: الاتحاد المالاوي.	١٩١٤: وضع مصر تحت الحماية. ١٩٤٨: القانون المدني.



القسم الثاني

معاهَدات، ومحاكَمات، وتمثيلات



الفصل الثالث

مفارقة الولاية القضائية
مَنْ هو المعنيُّ بالقانون الإسلامي؟

«إن أيَّ نفي للولاية القضائية من جانب محكمة ما هو تأكيد على فاعلية الفصل في الولاية القضائية، وهو ـ في المحصِّلة ـ سنٌّ للقاعدة»[(١)].

«القانون سيرورة.. تشكِّلها الأحكام والمنطق الثقافي، وأضيف هنا أنه أيضًا خطاب؛ يمثِّل قطب الرحى في النزاع الدائر بين ممثِّلين فعليين يتبعون أجندات ثقافية مختلفة. وقد ينجم عن الصراعات المبكرة حول قانون الدولة تبعات تطال المسئولين والناس العاديين، وتمتدُّ آثارها لعقود أو حتى لقرون لاحقة. نعم، القانون مهم، ولكن أيُّ قانون هو المهم؟ وقانون مَن ـ على وجه الخصوص ـ هو المهم؟»[(٢)].

يجوز لنا القول إن الولاية القضائية في العالم المسلم المعاصر قد أضحت أشدَّ القضايا حساسية في سياق النقاش حول القانون الإسلامي والمجتمع، بالنظر إلى الحرب الدائرة بين الدولة من جهة والفاعلين الاجتماعيين من جهة أخرى حول النطاق المناسب للقانون الإسلامي، والأطراف التي يمثِّلها ويتحدَّث باسمها[(٣)]. بعبارة أخرى: تطرح الطبيعة

---

(١) Robert M. Cover, "The Supreme Court 1982 Term- Foreword: Nomos and Narrative," *Harvard Law Review,* vol. 97, no. 4 (1983), p. 8 at footnote 23.

(٢) June Starr, *Law as Metaphor: From Islamic Courts to the Palace of Justice* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), p. xviii.

(٣) يناقش الفصل السابع الصراعات المعاصرة حول القانون الإسلامي في ماليزيا، والتي تنعكس فيها واحدة من نتائج تقاسم الولاية القضائية في الحقبة الكولونيالية، وهي المزاوجة بين الإسلام والهوية الإثنية المالاوية في الدستور الماليزي.

الإشكالية للولاية القضائية السؤالَ التالي: مَنْ هو المعنيُّ بالقانون الإسلامي؟ أتت الإجابة الرسمية الأولى عن هذا السؤال في خضمِّ المواجهة مع الكولونيالية، وتمثَّلت في نصِّ معاهدة قسَّمت الولاية القضائية بين النُّخب المحلية والكولونيالية. سأقوم هنا بدراسة تلك المراحل الرسمية والتعريفية بوصفها جزءًا من عمليات أوسع أفضت إلى فصل العام عن الخاص، والقانون عن العُرْف، والديني عن العلماني، والدولة عن المجتمع في الحقبة الكولونيالية البريطانية. فعَّلت مراحل المعاهدة سلسلة من العمليات المحكمة للتقسيم الاجتماعي والقانوني، وأعادت توزيع الإمكانات السياسية والاقتصادية، ومهَّدت السبيل لسياسة جديدة للقانون الإسلامي. وبصورة عامة، أتاحت هذه المراحل استمرار أكذوبة حماية القانون والدولة لسلطة النُّخبة المحلية وللقانون الإسلامي، فيما تعمل على إحداث تغييرات حاسمة في هرميات النُّخبة المحلية وأدوارها، وفي مضمون القانون والمؤسَّسات، وفي المحاصصة على صعيد السلطة والشرعية.

يستهل هذا الفصل سطوره بتبيان السياقات الكولونيالية الرسمية التي قسَّمت الولاية القضائية في الدولة الكولونيالية. ففي الهند، عزَّزت معاهدة «الله آباد» عام ١٧٦٥ الولاية القضائية لشركة الهند الشرقية في بيهار والبنغال وأوريسَّا، كما صرَّح إعلان فيكتوريا عام ١٨٥٨ بتولِّي بريطانيا السيادة على الأراضي التابعة لشركة الهند الشرقية. وفي مالايا، نصَّبت اتفاقية بانكور المندوب السامي البريطاني في بيراق، وهو أسلوب الحكم غير المباشر الذي ساد الولايات الملاوية بدءًا من عام ١٨٧٤. قدَّمت هذه المعاهدات والإعلانات إسهامًا جوهريًّا للدول التي قامت بموجبها، تمثَّل في خَلْقِ حيِّز جديد في دائرة سياساتها؛ حيِّز منفصل للدين والثقافة والقانون الإسلامي، مستقل عن بقية أحياز الدولة. وقد أمسى هذا الحيِّز الجديد، الذي حظي بامتياز حديث العهد، ميدانًا لتشكيل بنى هرمية جديدة للنُّخب المحلية، وإيجاد دعاوىً جديدة للدولة وضدها، وبناء تصورات جديدة حول العلاقة بين الإسلام والدولة.

في معظم الأحيان اتخذت تلك المساعي الكولونيالية لفرض نظام قضائي مقسَّم صوريًّا، شكلًا يوحي **بإنكار** الوصاية القضائية على الدين؛ إذ دحض إعلان فيكتوريا عام ١٨٥٨ «الحق أو الرغبة» في فرض المسيحية على

الرعايا الهنود، وأُمر ممثِّلو الإمبراطورية بـ «الإحجام عن كافة ضروب التدخل في المعتقد الديني لرعاياها أو عباداتهم»(٤). كما استثنت معاهدة بانكور عام ١٨٧٤ القضايا المتصلة بـ«الدين والعُرْف» من سلطة المندوب السامي البريطاني(٥). استُمد عنوان هذا الفصل من توصيف روبرت كوفر Robert Cover لمفارقة «الولاية القضائية» التي تنطوي على نفي الوصاية القضائية، وهو أمر يمثِّل في حدِّ ذاته إجراءً قانونيًا سلطويًا وتوليديًا. ويقدِّم عمل كوفر حول الاحتكاك المثمر بين **الناموس** nomos و**السردية** خلفية لنقاشنا الممتد حول القانون في هذا الفصل؛ معاهدات أُدمجت معانيها في سياقات وخطابات، تقوم أعمالها في العالم على «قيود تفسيرية. . . تقرِّر معنى القانون وما يجب أن يكون عليه». ومن خلال تقصِّي المقدمات التي بُنيت عليها الولاية القضائية الكولونيالية، والنزاع حولها، وتكوينها المغاير ـ أكشف عن القيود التفسيرية المتعددة التي دفعت عجلة الصراع حول القانون الإسلامي. وسوف أتتبع هنا الطبيعة المتضاربة والوجوه المتعددة للحجج القضائية ـ التي مكنت المعاهدات والبيانات من الربط بين مشاريع سياسية متباينة ـ وبدلًا من اعتبار هذه التناقضات مأزقًا، فإنني أتوسَّلها لتعقُّب مسار التطور في المؤسَّسات والعلاقات السياسية الجديدة(٦). بمعنىً آخر: إن خلو سياقات «المصطلحية ـ القانونية» ـ فيما يتعلق بالحديث باسم القانون، وخطابه ـ من أثر قانوني يُذكر، كما يبدو للوهلة الأولى في المعاهدات، والإعلانات، والخطط، والتعاليم؛ يكشف فورًا عن العمل الذي توجَّب إتمامه لبناء القانون وصيانته وإعلاء شأنه على الصعيد الخطابي، والرسمي، والدنيوي(٧).

وفي حين يُعدُّ انتقال الولاية القضائية من المستوى المحلي إلى مستوى الدولة مفتاحًا لفهم التغيُّر الجذري الذي طال القانون الإسلامي إبان الحقبة الكولونيالية، ثمة ما هو أكثر أهمية في هذا السياق؛ **ما هي** دوائر الدولة؟

---

(٤) British Library: BL/Mss_Eur_D620.

(٥) C. Northcote Parkinson, *British Intervention in Malaya, 1867-1877* (Singapore: University of Malaya Press, 1960).

(٦) Bernard Cohn, in: Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), pp. 165-209.

(٧) حول «المصطلحية ـ القانونية»، انظر:

Hussin 2014, Richland 2012, Cormack 2008.

ومن هي **النُّخب** التي أمسكت بزمام عملية التغيير القضائي؟ لقد سمحت الطريقة التي قسِّمت بها الولاية القضائية في بواكير الحقبة الكولونيالية للنُّخب المحلية، بالاختيار بين منابر شتَّى لحلِّ خلافاتها وإقرار شرعيتها، ولتموضع نفسها ـ بالتبعية ـ في مواقع أفضل من المؤسَّسات والشبكات السياسية والموارد. وتتمثَّل الفائدة التحليلية للتركيز على السياسات القضائية في تأكيد حقيقة أن الصراعات التي دارت للسيطرة على الدولة قد خيضت حول الموارد المادية والخطابية، وحول ترتيبات متعدِّدة للنزاع والوفاق[٨]. وقد شكَّلت الهند ـ على وجه الخصوص ـ مضمارًا مهمًّا لصياغة مفاهيم بريطانية عن الالتزام بالقانون، والشرعية، والإدارة الحكومية. ومن الأهمية بمكان هنا الوقوف على أن تعريف **قاموس أكسفورد الإنكليزي** لـ«الولاية القضائية» يتعقَّب مسار استعمالاتها في الهند الكولونيالية[٩]. لقد أسفر تقسيم الولاية القضائية في الهند عن تحوُّل «الملوك الصغار إلى ملَّاك أراض»، بينما تحوَّل الزعماء إلى سلاطين في مالايا، في ظل الديناميكية المحلية للسلطة والمصالح والسياق السياسي. أما في مصر فإن تقسيم الولاية القضائية المعمول به في سياق الإمبراطورية العثمانية، في العهد الذي سبق الحضور

---

(٨) يلقي تعريف **قاموس أكسفورد الإنكليزي** لمفردة «الولاية القضائية» الضوء على أربعة مستويات رئيسة لدلالة المفهوم تحمل في تعريفاتها تاريخ تطور القانون الإنكليزي:

١ ـ إقامة العدل؛ مزاولة الولاية القضائية، أو وظائف القاضي أو مجلس العدل. سلطة إقرار القانون أو العدل وإدارتهما. السلطة القانونية أو الحُكم.

٢ ـ الحكم أو السلطة في العموم: إدارة، حكم، سيطرة.

٣ ـ امتداد الولاية القضائية أو الإدارية أو نطاقها؛ الإقليم الذي تبسط هذه السلطة حكمها عليه.

٤ ـ تنظيم قضائي؛ حكم القضاء، محكمة، أو سلسلة من المحاكم لإقامة العدل.

انظر:

"Jurisdiction," Oxford English Dictionary Online, Reference, University of Chicago Libraries, 18 February 2012, <http://oed.com/view/Entry/102156?redirectedFrom=jurisdiction#eid>.

(٩) الهند البريطانية هي جزء من تعريف قاموس أكسفورد للسلطة القضائية، والذي يستشهد بتطور المصطلح عبر الهند البريطانية:

"1844 H. H. WILSON *Brit. India* II. 129".

لم يكن إعفاء المناطق من الولاية القضائية لمسؤولي الشركة مقصودًا. انظر:

Horace H. Wilson, *Works*, 1860 (1861-71); *Essays on the Religion* of the Hindus, 1860 (1862); *A Glossary of Judicial and Revenue Terms*, from the Arabic, Persian, Hindustani, etc. 1855; J. Mill's *History of British India* ed. with continuation (1840-46).

الإمبراطوري الفرنسي والبريطاني - يوسّع دائرة نقاشنا إلى ما وراء الكولونيالية الغربية وغير المسلمة، للحديث عن ديناميات الإمبراطورية التي حُدِّدت بصورة أكثر عمومية. يُظهر بحثٌ موجزٌ في هذه السياسات أن تقاسم الولاية القضائية بين المؤسَّسات والنُّخب المحلية والإمبراطورية - هناك أيضًا - قد حفَّز ظهور أشكال جديدة للاستقلال الذاتي والهوية. في عدة ظروف كولونيالية، حدث انتقال للسلطة من نخب محلية معينة إلى نخب أخرى سواها، ولكن تُنبئ كل حالة من الحالات الثلاث عن تحوُّلات في الهوية والأولويات لدى النُّخب المحلية نفسها. لقد اعتمد تحول الولاية القضائية، وسلطتها، وإدارتها، وحيِّزها الإقليمي، أو الاستئثار بها، على ديناميات المنافسة بين النُّخب المحلية، وعلى الإمكانات والفرص الجديدة التي وفَّرها التدخل الكولونيالي، وعلى البنى المؤسَّساتية والاقتصادية القائمة (بما فيها المؤسَّسات والشبكات الإسلامية العتيدة والنافذة).

لقد كانت كلُّ معاهدة طورًا في سيرورة مُنَمْذَجة أوسع نطاقًا، وبينما أرست المعاهدات شروط العلاقة بين البريطانيين والأطراف المحلية في ظاهر الأمر، كانت - في المقام الأول - تضع حجر الأساس لمزيد من الجدل المستقبلي حول حجم الدولة وطبيعتها. وكانت كل من تلك المعاهدات - وهي متفرِّدة بما انطوت عليه من إجراءات على صعيد العدالة والنظام - قد أُبرمت على خلفية الحروب أو التهديد بإشعالها، وهذه في حدِّ ذاتها أمارة على الصراعات بين الحكّام المحليين المتنافسين، والصراعات التي رافقت صعود السيطرة البريطانية. تربط معاهدات «الله آباد» و«بانكور» - بوصفها وثائقَ تاريخية - تبين الظروف السياسية لمراحل لم تعد تفاصيلها الاجتماعية، التي هي بمثابة تمثيلات فعّالة للصراع التاريخي، متاحة للباحثين. وتكشف المعاهدات - بوصفها وثائقَ سياسية - عن مقومات توازنات السلطة في طور المواجهة مع الإمبريالية، من خلال تسمية الفاعلين الرئيسين، وشرح المخاطر، وإسباغ أهمية واضحة على الجوانب المعنوية، وتحديد العقوبات. كما أنها تخلق إطارَ عمل لمفاوضات مستقبلية محتملة (على سبيل المثال: المعاهدات التي أعقبت معاهدتَي «الله آباد» وبانكور في ولايات كولونيالية أخرى)، ولعودة المجموعات التي أُقصيت في السابق إلى حلبة المنافسة الراهنة (في الغالب، رأى معارضو الحكّام المحليين في هذه المعاهدات

مجالات استثنائية للنفوذ يمكنهم المنافسة فيها). وإذا بدأنا بالمعاهدات، فستتمكن من وضع خريطة توضح أنماط الدول الكولونيالية وورثتها، ومآلاتها المحتملة، وعواقبها غير المقصودة.

كان الدين والعُرْف فيما مضى مسائلَ راسخة الحضور في المجالين الثقافي والاجتماعي، ولكنهما تحوّلا في الحقبة الكولونيالية إلى نطاقَيْن يخضعان لحكم النُّخبة المحلية المستقل[10]. يوحي ذلك بوجود دينامية جوهرية خلف تشكُّل الدولة الكولونيالية، وهي أن إفساح المجال للاستقلال المحلي ـ أي إنكار وجود أية وصاية قضائية كولونيالية فعلية ـ أتاح إمكانية استيعاب الدين والعُرْف في العباءة الفضفاضة للدولة الكولونيالية، وساعد كذلك في تحديد أكثر القضايا أهمية بالنسبة إلى النُّخب المحلية التي قبلت بتلك المساومة.

يمكن للالتزامات التفسيرية المقيِّدة أن تكون باعثًا على التغيير، وهنا نرى بواكير الإجابة عن سؤال: لماذا وافقت بعض النُّخب المحلية على المشاركة في نظام يُحدِّد الدين والعُرْف وفقًا لنهج يغاير نهجها؟ في المراحل الخاصة بكل معاهدة ـ كما يتبيَّن أدناه ـ استند تقاسم الولاية القضائية بين المجالَيْن المحلي والكولونيالي إلى مفاهيمَ دينية وعُرْفية ظلت شروحاتها طيَّ الكتمان آن إجراء المعاهدات. وستتغير بعد ذلك الفهوم البريطانية لمعاني «الدين» و«العُرْف»، ومدى أهميتها في حوكمة الدولة الكولونيالية في السنوات الممتدة بين معاهدة «الله آباد» (١٧٦٥) وإعلان فيكتوريا (١٨٥٨). ومع توقيع اتفاقية بانكور عام ١٨٧٤ في مالايا، اتخذت هذه الشروط صبغة عِرْقية، وخلقت وشيجة بين الدين الإسلامي والعُرْف السائد في مالايا، وفوضت أمرهما لحكم السلاطين المحليين. على هذا النحو ولَّدت هذه المعاهدات ضغطًا أطلق شرارة الصراعات في ثنايا القانون، وشكَّلت أساسًا لواحدة من الأحاجي التي أثرناها في مستهل هذا الكتاب، وهي الاندماج بين الإثنية المالاوية والإسلام في ماليزيا المعاصرة. وكما يتبيَّن من مسار إنجاز المعاهدة وتفصيلاته، وبناء النظام القضائي، فإن النُّخب المحلية التي

---

(١٠) وأنا ممتنة بشكل خاص لمحمود ممداني على ملحوظاته التي قدَّمها حول هذا الفصل عام ٢٠١٢.

أبدت استعدادًا لتوقيع المعاهدة مع البريطانيين لم تسلِّم دائمًا بشروط الحكم في الدولة الكولونيالية. وتكشف الصراعات بين الحكّام المحليين والمسئولين الكولونياليين، على مستويات عدة وفي ميادين مختلفة، عن المقدمات الكثيرة التي كان لا بدَّ منها لبناء الولاية القضائية للدولة في الحقبة الكولونيالية. فضلًا عن ذلك، فإنها تكشف عن موادَّ غنية حول آلية فهم الحكم، والسيادة، والأرض، والسلطة في طور المواجهة مع الكولونيالية، وتساعد في تحديد امتداد التغيُّرات الوشيكة الحدوث وطبيعتها، وهي تغيُّرات في موقع الإسلام وعلاقته بالمجتمع والمؤسَّسات السياسية، ودرجة مفصلته مع المفاهيم الخاصة بالعِرْق والعُرْف والشرعية. وتتطلَّب الإجابة عن سؤال: «مَنْ هو المعنيُّ بالقانون الإسلامي؟» صياغتَه بوضوح في مواقع كثيرة، وفي مواجهة جماهير مختلفة المشارب؛ أي توضيح الطرف المخوَّل **سلطة** إصدار الأحكام في مسائل القانون الإسلامي، والطرف الذي **يتحكَّم** في فرضه وتطبيقه، والجهة التي تأخذ على عاتقها **إدارة** القانون في الحياة اليومية، والمجال الإقليمي الذي يمارَس فيه كل ما سبق. وقد تمخَّض عن هذه الصراعات في الهند ومالايا وما سواهما من أراضي الإمبراطورية البريطانية، مواجهاتٌ عنيفة وإزاحة للنُّخب الأشد مقاومة لشروط الحكم الكولونيالي[١١].

إضافة إلى ذلك، فإن العمل على إرساء الولاية القضائية، على الرغم من أنه عطَّل أشغال الدولة وأقصى عددًا من ممثِّليها والفاعلين فيها، فإنه أعلى تدريجيًّا من منزلة القانون ضمن نظام الدولة الناشئ. وقد حاجَج لاورين بينتون Lauren Benton أن بناء سيادة الدولة الكولونيالية اعتمد - لزمن طويل - على فرضية مفادها أن كثرة الاحتجاجات على الحكم، والنُّظم القضائية المتعددة؛ يتطلَّبان تدخل الدولة[١٢]. وسنتعرَّف في هذا الفصل

(١١) انظر:

Mamdani 1996; Comaroff and Comaroff 1991.

(١٢) «قبل وقت طويل من مفصلة «الحكم المباشر» بوصفه استراتيجية سياسية، فهم الحكّام الكولونياليون - وأعربوا عن - الحاجة إلى تدعيم منتديات قانونية للسكان الأصلاء بوصفها وسيلة للتعجيل بإرساء النظام». انظر:

Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*, Studies in Comparative World History (New York: Cambridge University Press, 2002), p. 127.

والفصل الذي يليه، إلى هذه السيرورة التي أفضت إلى هيمنة القانون عبر السياسات القضائية. إحدى نتائج «السياسات القضائية» التي يرصدها بينتون، هي بروز «حيِّز قضائي للدولة، جديد من الناحية التاريخية» و«مسيطر قانونيًّا». وبدلًا من تحديد طروحاتها، تركت التصريحات الرسمية عن ولاية قضائية مقسَّمة مجالًا مفتوحًا لحكم ذاتي محلي أكثر منه للدين، وبذلك تسبَّبت في خلق سيرورات مُنَمْذَجة للتفاوض السياسي. وقد سعت المعاهدات إلى تعريف نطاق الولاية القضائية ومضمونها، وستقود الصراعات التي دارت حول هذه التعريفات بين الدولة الكولونيالية والنُّخب المحلية في خاتمة المطاف إلى العنف والحرب. وفي أعقاب العنف، ستتضمن المعاهدات أدوارًا جديدة للقانون، وستؤسِّس بنى هرمية جديدة لحكم النُّخب المحلية، وتنجز خطابًا معدَّلًا للشرعية الكولونيالية. لقد أصبحت الشرعية الكولونيالية مهيمنة جزئيًّا من خلال إقرار نظام قانوني تعدُّدي للدولة الكولونيالية، وهو نظام ترسَّخ في الهياكل المؤسَّساتية والتفسيرية. ومع الزعم بشرعية إسلامية أصيلة في جوهرها، ستسهم هذه التعدُّدية - بشكل مستمر - في الطعن في سلطة الدولة الكولونيالية وزعزعة قواعد استقرارها.

ولايةٌ قضائيَّةٌ مقسَّمة (١): من معاهدة «الله آباد» (١٧٦٥) إلى إعلان فيكتوريا (١٨٥٨)

بدأ الفصل بين الدولة والمجتمع في الهند مع معاهدات وطَّدت الحضور البريطاني، والعلاقة بين النُّخب الكولونيالية والمحلية، وبين النُّخب المحلية نفسها. وكانت معاهدة «الله آباد» أولَ المؤشرات على منح شركة الهند الشرقية الحقَّ في التصرف نيابة عن دولة الهند، مطلِقة عمليات أوسع لتقاسم الولاية القضائية بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية. ومن المعروف أنه قد تم الاعتراف رسميًّا بحيازتها - أي شركة الهند الشرقية - منصب الديوان، والحق في تحصيل الضرائب بالنيابة عن الدولة في بيهار، وأوريسَّا، والبنغال؛ وهي مصادر الإيراد الأعلى ريعًا في الهند. إضافة إلى ذلك، كانت المعاهدة اتفاقية سلام، وميثاقًا دفاعيًّا، وتفاهمًا تجاريًّا، وإعلانًا يمكِّن الشخصيات الرمزية المحلية من الحكم بصورة شرعية.

وُقعت معاهدة «الله آباد» في ١٦ آب/ أغسطس عام ١٧٦٥ بين كلّ من

النوّاب شجاع الدولة(*)، وروبرت لورد كليف Robert Lord Clive (حاكم فورت وليام) بالنيابة عن شركة الهند الشرقية، والنوّاب نجم الدولة عن البنغال وبهار وأوريسًا، مع موافقة الإمبراطور المغولي شاه علم الثاني. لقد عُدَّت المعركة(**) على نطاق واسع علامة على ذروة القوة العسكرية لشركة الهند الشرقية في الهند، وعُدَّت المعاهدة صيغة ممهورة بموافقة مغولية على هيمنة الشركة على الجانب الشرقي من شبه القارة.

سعت شركة الهند الشرقية في ذروة قوتها إلى حيازة وسائل قانونية تضمن نفوذها في الهند، وذلك من خلال تعاونها مع بعض النُّخب المحلية على حساب الآخرين. ولم تحصل النُّخب المحلية، متمثلة في الإمبراطور المغولي شاه علم الثاني، والنوّابين شجاع الدولة ونجم الدولة من خلال معاهدة «الله آباد» - على المساندة العسكرية البريطانية وحسب، بل على الدعم والإمكانات التي قدمتها الآلة الكولونيالية الجديدة أيضًا.

يشكّك نيكولاس ديركس Nicholas Dirks في سلطة النُّخب المحلية خلال تلك المفاوضات، ملقبًا إياهم بـ«ملوك المعاهدة... في سبيل كذبة إمبريالية عن حكم غير مباشر»[١٣] وبحسب ديركس، كانت المعاهدات مسرحية أكثر من كونها حقيقة، وعملت على تقييد السلطة المحلية بدلًا من إرساء التعاون: «أدمجت الإدارات المحلية للمهراجات (الأمراء الهنود) والزعماء في الإمبراطورية عبر اقتصاد الوجاهة (المتمظهر في التحايا العسكرية والمجالس Durbars)(***)، والعزل (أُديرت السياسات «الخارجية» لهذه الولايات من قِبل البريطانيين)»[١٤]. فيما تقدَّم تحدٍّ مهمٌّ للمحاججة القائلة بأن المعاهدات

(*) **النوّاب**: لقبٌ شرفي يخلعه الإمبراطور المغولي الحاكم على الحكّام المسلمين شبه المستقلّين للولايات الأميرية في الهند. (المترجم).

(**) **معركة بوكسار Battle of Buxar**: وقعت في ٢٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٧٦٤ بين القوات البريطانية تحت قيادة شركة الهند الشرقية بقيادة هيكتور مونرو ضد مجموعة من الجيوش الهندية المتحالفة: (مير قاسم؛ نوّاب البنغال ونوّاب أوده، وشاه علم الدين الثاني؛ إمبراطور مغول الهند). وقعت المعركة في بوكسار، في إقليم بهار، وكان النصر فيها حاسمًا للبريطانيين وشركة الهند الشرقية، وهو ما أدى إلى توقيع معاهدة «الله أباد» في أعقابها. (المحرر).

(١٣) Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), p. 64.

(***) الديوان الأميري الخاص بالأمراء الهنود. (المترجم).

(١٤) المصدر السابق.

قد أسَّست ميدانًا عمليًا للمفاوضات، خاصة منذ ظهور معاهدات ونماذج مشابهة في حالات أخرى: هل كانت هذه المعاهدات في واقع الأمر مجرد مظهر زائف، وصُمِّمت لإبقاء الحكّام المحليين خارج إطار الحكم الفعلي في الهند؟ لقد عُدَّت معاهدات مثل «الله آباد» واحدة من معالم تفاوت القوة بين الرموز المحلية والكولونيالية بلا ريب، إلا أن تفاوت القوة هذا لم يكن مطلقًا، كما أن أعمال الحكّام المحليين وشبكاتهم ومصالحهم لم تكن منعدمة الصلة بالموضوع بأي حال من الأحوال. لقد كانت «الأكاذيب الإمبريالية» أكاذيبَ فعّالة، وكان للخطابات التي مكّنت لها من بوابة القانون آثارٌ سياسية، واجتماعية، وتشريعية، ودينية مهمة وبعيدة المدى على الدولة المسلمة.

لم تكن الدواوين الأميرية والمظاهر الرسمية للدولة الكولونيالية مجرد تجليات أساسية لالتزامات الجانبين الاقتصادية والسياسية والرمزية بإنفاذ الشرعية كما حددتها المعاهدة فحسب، بل أُشير إليها في التقارير البريطانية الواردة من الهند، وفي الخطاب المديني Metropolitan discourse حول الإمبراطورية بكل وضوح. وحتى لو سلّمنا بأن الحكّام المحليين قد لعبوا دورهم بوصفهم «ملوك معاهدة» في توازن مرتَّب كولونياليًا، ولم تخرج أعمالهم عن التشريفات والعزل، فإن هذا الحدَّ الأدنى من الفعل كان له آثار بالغة على القانون والهوية الإسلاميين. لقد مُنح ملوك المعاهدة - على الأغلب - درجة من السيادة لم تتحقّق لهم في فترات حكمهم السابقة على المعاهدة، ليتنازلوا عن جزء منها حرفيًا؛ وبذلك لم تُقسِّم المعاهدات السلطة، بل خلقتها، وعملت على تجسيد رؤية جديدة للدولة ولنظام الحكم في السياق المحلي. بالإضافة إلى ذلك، خلقت المعاهدات تصنيفًا جديدًا للقانون والدولة بوصفهما ميدانًا للحكم الذاتي تُرك للحكّام المحليين. وقد استمر ميدان الحكم الذاتي هذا في تشكيل سياسة رعاياه ومجتمعهم وهويتهم - وهم مسلمو الهند في هذه الحالة - بطرائق عميقة الأثر أكثر مما كان يمكن تصوره عام ١٧٦٥.

مزيدٌ من التغيُّرات في الولاية القضائية: خطة هاستينغز(*) وآثارها

نشأ عن تولي شركة الهند الشرقية لشئون الديوان في البنغال وبهار

(*) **وارِن هاستينغز** (١٧٣٢ - ١٨١٨): أحد مؤسِّسي شركة الهند الشرقية البريطانية، وأول حاكم عام على الهند (١٧٧٣ - ١٧٨٥). اتهم في قضية فساد عام ١٧٨٧، وحوكم محاكمة شهيرة ثم تمت تبرئته من التهمة عام ١٧٩٥، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الرابع. (المحرر).

وأوريسًا، وخطة هاستينغز التي أعقبتها عام ١٧٧٢، نظامٌ مزدوج: إدارة كولونيالية بريطانية جنبًا إلى جنب مع القوانين والمؤسَّسات المغولية. ولربما تمثِّل خطة هاستينغز أكثر محاولات الكولونيالية البريطانية وضوحًا لتعريف القانون الإسلامي؛ حيث إنها أوجدت الظروف الملائمة للمحاكمات التي سيأتي الحديث عنها في هذا الفصل. حاز القضاة البريطانيون والمحاكم التابعة لشركة الهند الشرقية ولاية قضائية على الرعايا البريطانيين وموظفي الشركة، بينما احتفظ القانونان المسلم والهندوسي بولايتهما القضائية على الرعايا الأصلاء. وحُكم المسلمون بالقانون الإسلامي والهندوس بالقانون الهندوسي، وفق القانون المدني، في محاكم ترأَّسها مسئولو الشركة إلى جانب مستشارين مسلمين وهندوس موظفين في الشركة. وفي القانون الجنائي، أنفذ المسئولون المغوليون القانونَ الإسلامي على الجميع.

وخلافًا لمعاهدة «بانكور»، لم تعالج معاهدة «الله آباد» قضية الدين والثقافة بوضوح، بل إنها عمدت - بشكل رئيس - إلى إنشاء نطاق للحكم المحلي خاص بالمستعمِرين؛ نطاق أقصى الدولة المحلية عام ١٧٦٥ عن أعمال تحصيل العوائد. في عام ١٧٦٦ سُرِّح جنود النوَّاب وتولَّت شركة الهند الشرقية أعمال الدفاع والنظام في البنغال، متنازلة عن الولاية القضائية في مجال آخر. وفي عام ١٧٧٢ أُجريت في نطاق خطة هاستينغز إصلاحاتٌ شاملة في قانون البنغال لم تتطرق إليها معاهدة «الله آباد» فيما سبق؛ إذ حدَّدت المجال الخاص بالقانون الديني لكل من المسلمين والهندوس والهدف من وراء ذلك، كما أطلقت نظامًا جديدًا للحوكمة فيما يتصل بالدين والثقافة[١٥]. وقد تأسَّس هذا النظام على رؤية للهند بوصفها بلدًا ذا تقاليد كبرى أو حضارات اشتهرت بثنائية دينية «هندوسية/ مسلمة»، بدلًا من كونها

---

(١٥) تولَّت محاكم شركة الهند الشرقية إدارة القوانين الهندوسية بالنسبة إلى الهندوس، والقوانين الإسلامية بالنسبة إلى المسلمين، استنادًا إلى نصوص سِنْسِكريتية، وفارسية، وعربية. وقد عُرِّف «القانون المسلم» في خطة هاستينغز بأنه «معايير أصلانية» مستمدَّة من القرآن، ومعتمَدة في «جميع القضايا المتعلِّقة بالمواريث، والزواج، والطائفة، والطبقة الاجتماعية، والأعراف، والمؤسَّسات الدينية الأخرى». انظر:

Reports from Committees of the House of Commons, vol. 4, (East Indies, 1772 - 73; reprinted London 1804), at pp. 345-46 cited in Bernard S. Cohn (1985), "The Command of Language and the Language of Command," in *Subaltern Studies* 4 (1985): 289.

نسيجًا متباينًا ومتداخلًا من الناحيتين اللغوية والطائفية، أو نسيجًا مؤلَّفًا من جماعات تقليدية(١٦).

ومع توسُّع نطاق الدولة الكولونيالية ونفوذها، توسَّعت بالمثل مطالبها بقانون إسلامي مؤسَّساتي، وبضرورة عَقْلنة البيروقراطية في القانون الإسلامي، وابتُكرت مفردات مشتركة للأحكام والمراجع القانونية إضافة إلى منهج إداري موحَّد للتعامل مع الإسلام. وكانت خطة هاستينغز إحدى أكثر الخطوات طموحًا في هذا الاتجاه. تقوم الخطة - وفقًا لكلمات هاستينغز - على إدراك مفاده أن البريطانيين سيعملون كحكَّام محليين قدر المستطاع، مقيمين نظامهم على:

مبادئ الخبرة والمعاينة المشتركة، بعيدًا عن الفوائد التي قد تتيحها لنا المعرفة الوثيقة بنظرية القانون. لقد سعينا جهدنا لتكييف تشريعاتنا مع طبائع الناس وفهوماتها، ومتطلَّبات البلاد، مع التزامنا الصارم بمؤسَّساتها وأعرافها القديمة قدر الإمكان(١٧).

لقد عرَّفت خطة هاستينغز القانونَ الإسلامي والهندوسي وفق منهج نوعي مستند إلى النصّ، تأسيسًا على نصوص سِنْسِكريتية، وفارسية، وعربية(١٨). ومن ناحية ثانية، «ربما لم يقم الحكَّام الكولونياليون بتغيير الأنساق القانونية

---

(١٦) Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, "Living with Difference in India: Legal Pluralism and Legal Universalism in Historical Context," in: Gerald J. Larson, ed., *Religion and Personal Law in Secular India: A Call to Judgement* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001), pp. 39.

(١٧) رسالة من الحاكم العام والمجلس إلى هيئة المديرين، فورت وليام، ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٧٢، طُبعت في برلمان بريطانيا العظمى. انظر:

Reports from Committees of the House of Commons, vol. 4, (East Indies, 1772-73); reprinted (London 1804), at pp. 345-46.

وردت في:

Bernard S. Cohn (1985).

(١٨) سنناقش تنصيص القانون الإسلامي بمزيد من التفصيل في الفصل الخامس، لكن من الضروري هنا ملاحظة أن خطة هاستينغز دعمت نمطًا مخصوصًا من نصوص الفقه الإسلامي الكلاسيكي، التي رسَّخت طابعها النُّخبوي والنظري. ويحاجج ميسيك لصالح معاينةِ مستويات متعدِّدة من التناصِّ في نظام قانون إسلامي معمول به، وفي هذا المشروعِ يصنِّف الفقهَ بوصفه أعلى مستويات النص، والنطاق الحَصري للمشرِّعين. انظر:

Brinkley Messick, "Property and the Private in a Sharia System," *Social Research*, vol. 70, no. 3 (Fall 2003), pp. 711-736.

الإسلامية على الإطلاق كما فعلوا في خضمّ مساعيهم للمحافظة عليها»[١٩]. لقد عُرِّف «القانون المسلم» في خطة هاستينغز على أنه «معايير أصلانية» مستمدَّة من القرآن و«معتمَدة في جميع القضايا المتعلِّقة بالمواريث، والزواج، والطائفة، والأعراف والمؤسَّسات الدينية الأخرى»[٢٠]، وتميَّزت في ذلك عن «القانون الهندوسي» الذي سوف يُستَمدُّ من «التعاليم البرهمية Shasters». يشي اختيار هذه المعايير بنزعة محافظة وبطريركية، وساعد ذلك في تعزيز الفصل بين المسلم والهندوسي عبر إدامته بشكل مؤسَّسي[٢١].

لقد قلَّص هذا الاتكاء على نصوص غابرة وأحكام مكتوبة من مرونة الأعراف الشرعية الإسلامية وقابليتها للتكيُّف، وأحالها على صيغة شَكْلانية جامدة وبالية، وهو الأمر الذي لعب دوره كدليل على استحالة تغيير القانون الإسلامي وعدم اتِّساقه مع النظام القانوني الحديث. «مدعومين بالحَرْفية الصارمة للقانون الخاص بالإدارة الكولونيالية، أضحى «المسلم» و«الهندوسي» جزءًا مهمًا من المعجم البيروقراطي الجديد للسيطرة الكولونيالية؛ المعجم الذي أفاد من الأحكام الأهلية، لكنه أشبعها قسرًا بصبغة متصلِّبة بالتوازي مع نشرها في دوائر الحوكمة»[٢٢]. وكما سنناقش في الفصل الرابع؛ ستترافق هذه التعريفات القانونية الجديدة مع تقنيات جديدة في الإدارة الكولونيالية[٢٣]. أُنشئت المحاكم المدنية والجنائية في البنغال

---

(١٩) Michael Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," in: David Arnold and Peter Robb, eds., *Institutions and Ideologies: A SOAS South Asia Reader* (London: Curzon, 1993), p. 170.

(٢٠) رسالة من الحاكم العام والمجلس إلى هيئة المديرين، فورت وليام، ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٧٢، طُبعت في برلمان بريطانيا العظمى. انظر:

Reports from Committees of the House of Commons, vol. 4 (East Indies, 1772-73; reprinted London 1804), at pp. 345-46.

ورَد في:

Bernard S. Cohn (1985), "The Command of Language and the Language of Command," in *Subaltern Studies* 4(1985), p. 289.

(٢١) Ramkrishna Mukherjee, *The Rise and Fall of the East India Company* (New York: Monthly Review Press, 1974), pp. 314-323.

(٢٢) Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," p. 11.

(٢٣) ورقة هدى شهناز، «القانون الأنغلو - محمدي والأنغلو - هندوسي: إعادة النظر في التقنين الكولونيالي» - «قيادة اللغة ولغة القيادة» في دراسات التابع ٤ (١٩٨٥)، ص٢٨٩. انظر أيضًا:

G. C. Rankin, "Civil Law in British India before the Codes," in *Law Quarterly Review* 58 (1942), at p. 469. 24. Rankin 1942, 469.

وبهار وأوريسًا تماشيًا مع دور شركة الهند الشرقية بوصفها الديوانَ الذي حلَّ محل الحكَّام المحليين[٢٤]. وأدار جباة المقاطعات القانونَ المدني من خلال مجلس المحكمة المسمَّى «صدر ديواني عدالت»، وطبقوا شِقَّه الهندوسي على الهندوس وشِقَّه المسلم على المسلمين، إلى جانب القانون الجنائي المسلم كما كان معمولًا به في البنغال[٢٥].

ولكن ما لا يحتمل الخطأ - على أية حال - هو أن الخطة مثَّلت توصيفًا كاملًا للواقع. وعلى الرغم من أن خطة هاستينغز كانت طموحة وبلغت مبلغًا كبيرًا في النهاية، فإن الحكَّام الكولونياليين لم يتمكَّنوا من الانخراط عميقًا في الشئون الداخلية للمناطق الريفية، عدا عن أنهم لم يفضلوا ذلك، كما أن تدخلهم - الضعيف نسبيًّا - سمح بمزيد من الحرية للمجتمعات التي زادت عزلتها أكثر عن المراكز الإدارية. ومع أن آلية توظيف القانون الإسلامي في الحياة اليومية للرعايا المسلمين هي موضوعٌ خارجٌ عن نطاق هذا الكتاب، فإنه يجوز لنا القول - بناءً على عيِّنات من الوثائق المحلية - إن التطبيق الفعلي للعدالة كان شأنًا مشتركًا، اعتمد على العُرْف المحلي القائم وترتيبات النُّخب المحلية لتقاسم السلطة. وفي حقيقة الأمر «اكتسبت البنى المحلية في المناطق الحضرية والريفية أيضًا امتيازات الاستقلال القانوني في ظل الحكم المغولي الذي استمر خلال العهد الكولونيالي. وقد حفظ استقلالُ الإجراءات القانونية تنوُّعَ المعايير القانونية حتى بين المنادين بالتزام صارم بالعقيدة القويمة نفسها»[٢٦].

علاوة على ذلك، وعلى اعتبار أن الأهداف الرئيسة لشركة الهند الشرقية كانت الاستنزاف الاقتصادي والهيمنة السياسية، يمكن القول إن معظم الحكَّام الكولونياليين قد اختاروا مجانبة القلاقل، واعتمدوا على استراتيجية استيعاب نخب محلية، مدعومة بالسلطة العسكرية والشرطية. وعلى امتداد شبه القارة، مارس البريطانيون السلطة عبر مواءمة أنفسهم مع معالم النُّظم السياسية ما قبل الكولونيالية، بما فيها القانون. وكانت النتيجة أن الدولة الكولونيالية، في الكثير من سماتها البنيوية وسياساتها الموضوعية، قد عزَّزت

---

(٢٤) Rankin, Ibid., p. 469.

(٢٥) برنارد كون، «قيادة اللغة ولغة القيادة» في دراسات التابع ٤ (١٩٨٥)، ص٢٩٠.

(٢٦) Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," p. 6.

التشكيلات السياسية ما قبل الكولونيالية في جوهرها حتى وقت طويل من بداية القرن التاسع عشر[٢٧]. لقد خُوِّل ملَّاك الأراضي ولاية قضائية في النزاعات المحلية تمامًا كما كانت الحال عليه في النظام المغولي. وفي الوقت نفسه، أنشأ البرلمان البريطاني محكمة عُليا للقضاء في فورت وليام، استجابة للضغوط السياسية في بريطانيا؛ لإجراء تحقيقات في عمل شركة الهند الشرقية. ومن خلال تقاسم الولاية القضائية بين النُّخب المحلية والكولونيالية، وخلال السعي إلى تحديد أطر الدين، والعُرْف، والثقافة في الهند ـ أسهمت كلتا النُّخبتين المحلية والكولونيالية في إعادة تشكيل هذه الأُطر في الدولة الحديثة. وبينما يجوز القول إن المفاوضات الأولية حول الولاية القضائية في الدولة الكولونيالية قد ارتكزت على حسابات اقتصادية ومصالح سياسية، فإن سيرورة التغيير القضائي أسفرت عن تعريف جديد لأُطرِ القانون الإسلامي (والهندوسي) ونطاق حكم النُّخبة المحلية والمسلمين المحكومين. ويلاحظ برنارد كون Bernard Cohn، أن هذا التعريف الجديد للقانون الإسلامي ـ الذي منح امتيازًا خاصًا لأدلَّة ونصوص مكتوبة ووضع قيودًا على هذه المصادر وحَصَرها في النصوص العتيقة ـ قد تسبَّب في نتائج طويلة الأمد بعد وضعه قيد الخدمة في الخطة الحكومية وفي الهيكلية الإدارية الكولونيالية. وقدَّم وصفًا لهذه النتائج في مصطلحات تدمج بين لغة الحكومة والسياسة ولغة العلم والسببية:

> عُدَّت تلك النتائج في أواسط القرن التاسع عشَر تجسيدًا فعليًّا لهند حقيقية، لتصبح ـ أي تلك النتائج ـ العامل المحدِّد للفعل، والسياسة، والبنية، ليس بالنسبة إلى الحكَّام وحسب، بل بالنسبة إلى العديد من المحكومين كذلك. فما كان سائبًا ومبهمًا، وحتى ما كان فوضويًّا فيما سبق، أصبح محدَّدًا وموضوعيًّا ومحسوسًا. . . والقرار الذي اتُّخذ في وقت معين لأسباب براغماتية حسب اعتقاد الفاعلين. . . أتى بنتيجة مفارقة لمسبِّباته بالكامل. وما كان متغيِّرًا تابعًا ـ نتيجة فعل ما عبر الزمن ـ أصبح متغيِّرًا مستقلًا وعاملًا محدِّدًا للفعل[٢٨].

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص٥.

(٢٨) Bernard Cohn, "History and Anthropology: The State of Play", *Comparative Studies in Society and History,* vol. 22 (1980), pp. 198-221.

بناءً على ذلك، ومع إعلان فيكتوريا، أصبحت تصنيفات البريطانيين للدين والمجتمع، وتقديراتهم لـ «الحساسيات» والهويات الهندية - جزءًا من المعرفة الكولونيالية حول الهند، وأسَّست بنفسها لقواعد الاشتباك فيما يخصُّ الإمبراطورية. لقد قدَّم الإعلان - إضافة إلى ذلك - رسمًا بيانيًّا لتغيُّر البُعْدِ الأيديولوجي في حكم الدولة الكولونيالية المتأخرة، بناءً على الفهم الفيكتوري للموقع «الممتاز» الذي يحتلُّه «التقليد» و«الثقافة» في المجتمع الهندي، بغية صياغة رؤية للإمبراطورية قائمة على الحكم غير المباشر(٢٩).

وقد أتت أحداثٌ من قبيل حرب السباهي عام ١٨٥٧ في الهند لتخلق ترابطًا أكبر، في الوعي الكولونيالي البريطاني، بين التدخلِ في الحساسيات الدينية للرعايا الأُصلاء والتمرُّدِ القائم على العنف(٣٠). وقد كان لهذه الحرب أسبابًا عسكرية واقتصادية ومناطقية وسياسية: استياء من المداخيل الكبرى والمعاملة الخاصة التي حظي بها السباهي (الجنود الهنود في جيش شركة الهند البريطانية الشرقية)، والضائقة الاقتصادية الناجمة عن الأنظمة الضريبية العقابية، والمحاصيل النقدية، والبضائع البريطانية المستورَدة، ويضاف إلى ذلك الذعر المتزايد في أوساط الحكَّام البلديين على خلفية تجريدهم من ألقابهم وأراضيهم، وإساءة استخدام السلطة من قِبل موظَّفي شركة الهند الشرقية(٣١). وقد ساد الاعتقاد على نطاق واسع بأن شرارة الحرب كانت دينية: ففي ربيع العام ١٨٥٧ ثار جنود سلاحَي الفرسان والمشاة في جيش البنغال، مسلمين وبراهمة، ضد القيادة البريطانية، وقد أثار غضبَهم الأمرُ الصادر بقضم مظاريف الطلقات المطلية بالشحم البقري ودهن الخنزير، وتزايُد عمليات التنصير من قِبل الضباط البريطانيين. وسرعان ما اتسعت رقعة التمرُّد خارج نطاق الجيش عبر شمال الهند ووسطها، واحتشد الناس تحت المظلة الرمزية لبهادر شاه المغولي، الذي أُعلن إمبراطورًا للهند.

---

(٢٩) Karuna Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

(٣٠) وتُعرف أيضًا بثورة/ تمرُّد السباهي، أو التمرد الهندي، أو الحرب الأولى لاستقلال الهند.

(٣١) Seema Alavi, *The Sepoys and the Company: Tradition and Transition in Northern India, 1770-1830* (Delhi: Oxford University Press, 1995), p. 5, and Christopher Hibbert, *The Great Mutiny: India, 1857* (London: Allen Lane, 1978), pp. 51-54.

وفي نهاية المطاف، تمكّن البريطانيون من قمع التمرُّد مع بدايات عام ١٨٥٨ بوحشية وخسائر كبيرة في الأرواح. وقد أسفرت الحرب عن ترتيبات جديدة في المشهد السياسي، ووضع السلالات الحاكمة في الهند؛ إذ أُعيد تنظيم الجيش مع زيادة نسبة البريطانيين مقابل الجنود المحليين، وفقدت شركة الهند الشرقية حكمها للهند التي أصبحت تابعة للتاج البريطاني عام ١٨٥٨، وحوكم بهادر شاه بتهمة الخيانة ونُفي إلى بورما، حيث توفي عام ١٨٦٢، ليكون آخر الأباطرة المغول، وحازت الملكة فيكتوريا لقب إمبراطورة الهند عام ١٨٧٧. وفي المقابل، كوفئ السيخ، والبشتون في البنجاب والحدود الشمالية الغربية، إضافة إلى الآغاخانية والمجموعات الموالية للبريطانيين، وكانت أعمال الانتقام في دلهي والولايات الأميرية التي ساندت التمرُّد ـ حسب معظم الروايات ـ دموية وشعواء: «عقب الصراع عام ١٨٥٧، توصل البريطانيون ومعظم الأمراء الهنود المتبقين إلى اتفاق عام حول المصالح المشتركة للاستقرار في علاقاتهم»[٣٢].

إعلان الملكة فيكتوريا في المجلس إلى أمراء الهند وزعمائها وشعبها (الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٥٨)

ونحن إذ نعتمد بقوة على حقيقة المسيحية... فإنّنا ننكر ـ في المقابل ـ الحقَّ والرغبة في فرض عقائدنا على أي فرد من رعايانا. ونعلن أن من دواعي سرورنا ورغبتنا الملكية عدم محاباة أي أحد بأية طريقة، ولا أن تُنتهك حُرْمَةُ أحد أو تُقلق راحته لأسباب تتصل بمعتقده الدينيِّ أو شعائره، على أن يتمتع الجميع على حدّ سواء بحماية قانونية متساوية ونزيهة. إننا نطالب جميعَ مَنْ في حكمنا من أهل السلطة ونُلزمهم بالإحجام عن التدخل في المعتقد الدينيِّ لأيٍّ من رعايانا أو عباداته، تحت طائلة سخطنا الشديد...

إننا نعلم مشاعر تعلُّق الأُصلاء الهنود بالأرض التي ورثوها عن أسلافهم ونحترمها، ونرغب في حماية كافة حقوقهم ذات الصلة بما ذُكر، مع مراعاة

(٣٢) Michael Fisher, "The Resident in Court Ritual, 1764-1858," *Modern Asian Studies*, vol. 24, no. 3 (1990), p. 423.

مطالب الدولة العادلة. ونحن على العموم، في صياغتنا للقانون وإدارته، نأخذ بعين الاعتبار الحقوقَ والأعراف والتقاليد القديمة للهند(٣٣).

وبموجب إعلان فيكتوريا عام ١٨٥٨ خضعت الهند لسيادة التاج البريطاني، وأُعفيت شركة الهند الشرقية من حكم الهند، وضمن الإعلان أيضًا عدم التدخل في الشئون الدينية(٣٤). وقد ذُيِّل هذا الضمان بالتشديد على «القانون» بوصفه مرتكزًا رئيسًا للحكم البريطاني في الهند، وسنتعرض في الفصل الرابع لتباشير «القانون» التي ظهرت في المحاكمات عقب أحداث العنف، بوصفها ضرورة لحماية الدولة الكولونيالية في وطنها الأم وفي المستعمرات. وهنا عُدَّ قانون الإمبراطورية خطًّا دفاعيًّا حاسمًا ضد تجاوزات الإمبراطورية، وملاذًا لحماية الرعايا الهنود، ولعب دورًا في تجسيد العلاقة بين الهنود و«حقوقهم، وأعرافهم، وتقاليدهم القديمة». فضلًا عن ذلك، أكَّد الإعلان على دور الأمراء البلديين في الهند البريطانية: «بعد عام ١٨٥٨، كرَّس البريطانيون جهودًا كبيرة لابتكار شعائر ورموز جديدة، سيكون لها دورٌ وأثرٌ في عملية احتواء الأمراء في النظام السياسي «الإقطاعي» البريطاني»(٣٥). وقد اتخذت هذه الإجراءات صيغة حماية المراتب، والامتيازات، والشعائر، والأحكام المغولية. وإضافة إلى ذلك، كان «من الواضح أن الحكم الكولونيالي قد استحدث عددًا كبيرًا من المؤسَّسات السياسية الجديدة، وحين تكيَّفت الميكانيزمات البلدية مع المقاصد الكولونيالية، دُمجت ضمن المنابر المؤسَّسية الجديدة»(٣٦). وكانت محكمة القانون الكولونيالية من بين تلك المنابر التي اعتمدت نماذجَ قانونية بريطانية لكنها وظَّفت بعض **المولويِّين**(*) المسلمين والبانديت(**) الهندوس بوصفهم مستشارين في القضايا المتعلقة بالدين ضمن النظام الجديد للمحاكم، وهي

(٣٣) المكتبة البريطانية: BL/Mss_Eur_D620.

(٣٤) ١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٥٨، المكتبة البريطانية: BL/Mss_Eur_D620.

(٣٥) Fisher, "The Resident in Court Ritual, 1764-1858," p. 424.

(٣٦) Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," p. 5.

(*) **المَوْلَوِي**: المنسوب إلى المولَى، والمَوْلَوِيُّ هو الزاهد أوالعالمُ الكبير. وهو - في هذا السياق - لقب ديني تشريفي يشيع استعماله بين مسلمي جنوب آسيا وشرقها ووسطها، وهم يطلقونه - عادة - على الأئمة والدُّعاة والفقهاء. (المحرر).

(**) **الbانديت**: عالمٌ أو مدرِّسٌ في أي حقل من حقول المعرفة الهندوسية. (المحرر).

مهنة قانونية صاعدة شكّلت بنية متطورة للتشريع وممارسات المحاكم، وهذا ما سنفصّله في الفصل التالي.

ألزم الإعلان المسئولين الكولونياليين بـ «الإحجام عن كافة ضروب التدخل في المعتقد الديني لأيٍّ من رعايا الإمبراطورية أو عباداته، تحت طائلة السخط الشديد». ولكن مع إنجاز هذا الضمان أُعيد تعريف المعتقد أو العبادة للإشارة إلى مجال أساسي صغير للحياة الاجتماعية والفردية، وأُخضعت المؤسَّسات الحاكمة لهذه المجالات عامة إلى السيطرة البيروقراطية والتفسيرية للدولة الكولونيالية، واستبدلت التشريعات الكولونيالية القانون البريطاني بجانب كبير من القانون «الأنغلو ـ محمدي» عام ١٨٧٥. حينها، تُرك ميدان وحيد لـ «القانون الإسلامي»، وهو ما نعرفه اليوم بوصفه قانونًا إسلاميًّا في معظم الدول المسلمة ما بعد الكولونيالية: قانون الأسرة، والمواريث، والوقف الديني. وعليه، فإنه مع نهاية القرن التاسع عشَر، أُدرجت جوانبُ عظيمة من القانون الإسلامي في الهند تحت مظلّة الولاية القضائية للدولة الكولونيالية أو استُبدل بها القانون البريطاني، أما «المستشارون الأُصلاء» الذين عيِّنوا لتقديم المشورة للقضاة البريطانيين فيما يخصُّ القانون الإسلامي فقد استُبعدوا تدريجيًّا، كما وُضعت المؤسَّسات والنُّخب المحلية التي شاركت في إدارة القانون الإسلامي والعُرْف المحلي، أكثر فأكثر تحت حماية الدولة الكولونيالية.

ومع صدور إعلان فيكتوريا، انبنى إنكار الولاية القضائية على القضايا الدينية في الهند على تعريف مفهومي اجتماعي، ومؤسَّساتي للدين، أُرسيت قواعده على امتداد قرن تقريبًا من الحكم البريطاني منذ «الله آباد». وفي مالايا، بالتزامن مع ابتكار القانون «الأنغلو ـ محمدي» في الهند، عملت اتفاقية «بانكور» على تجسيد فهم الحساسيات الأهلية التي تمنح حظوة كبيرة للدِّينِ والعُرْف، وفي حالة الحكم غير المباشر في مالايا، فوّضت الحكم في الدين والعُرْف للسلطان المالاوي.

ولايةٌ قضائيَّةٌ مقسّمة (٢): معاهدة بانكور ١٨٧٤

في العشرين من كانون الثاني/يناير ١٨٧٤، وُقِّعت معاهدة «بانكور» بين عدد من الزعماء المالاويين والسير أندرو كلارك **Andrew Clarke** الحاكم العام

لمستوطنات المضائق. وقد تمخّض عنها تنصيبُ سلطان جديد لبيراق وإلى جانبه مندوب سام بريطاني، وكان على السلطان أخذ مشورة الأخير في كافة الشئون باستثناء شئون الدين والعُرْف(٣٧). وفي غضون عشرين عامًا من توقيع معاهدة «بانكور»، تواجد أربعة مندوبين ساميين في أربع ولايات مالاوية. وبحلول عام ١٩١٤، كانت شبه الجزيرة المالاوية برمتها قد أصبحت جزءًا من الإمبراطورية البريطانية(٣٨). ومن ثَمَّ، فإن التدرُّج من ولايات مالاوية مستقلة إلى أقاليم كولونيالية محكومة من قِبل السلطان و«مستشاره» المندوب السامي يبدو مباشرًا بشكل نسبي(٣٩). وعند مطالعة المسألة من زاوية مغايرة، فإن الصورة تختلف تمامًا؛ إذ إن الصراعات في كل ولاية هي ما مهّد السبيل لوقوعها تحت سيطرة الحكم البريطاني. وسأقدم الآن توضيحًا للصراعات حول نطاق الولاية القضائية وفحواها ومضمونها في أول الولايات المالاوية التي وقعت تحت الحكم البريطاني غير المباشر.

---

(٣٧) C. D. Cowan, *Nineteenth- Century Malaya: The Origins of British Political Control*, (London Oriental Series (London: Oxford University Press, 1961); J. M. Gullick, *Rulers and Residents: Influence and Power in the Malay States, 1870-1920*, South- East Asian Historical Monographs (Singapore: Oxford University Press, 1992), and C. Northcote Parkinson, *British Intervention in Malaya, 1867-1877* (Singapore: University of Malaya Press, 1960).

كانت مستوطنات المضائق هي: بينانج، وملقا، وسنغافورة. وقد حصلت عليها شركة الهند الشرقية بين عامي ١٧٨٦ و١٨٢٦، وحُكمت بواسطة الحاكم العام.

(٣٨) تظهر جوانبُ من هذا النقاش في:

Iza Hussin, "The Pursuit of the Perak Regalia: Law and the Making of the Colonial State," *Law and Social Inquiry*, vol. 32, no. 3 (2007).

(٣٩) تشير «مالايا» هنا إلى شبه جزيرة مالايا، وهي الجزء الغربي من ماليزيا اليوم. والولايات التي تشكّل منها الاتحاد الفيدرالي المالاوي هي: بيراق (١٨٧٤)، وسلانجور (١٨٧٤)، وبينانج (١٨٨٨)، ونجري سامبيلان (١٨٩٥). وكانت الولايات المتحدة تلك محميات مستقلة تقنيًّا بمندوب سام بريطاني خاص لكل منها، وبحلول عام ١٨٩٦ خضعت لمندوب سام عام كان حاكمًا لمستوطنات المضائق أيضًا. وقد تخلّى السياميون عن أربع ولايات لتتحول إلى محميات بريطانية عام ١٩٠٩ كولايات غير متحدة، وهي: برليس، وقدح، وكيلنتن، وترغكانو. وقبلت الخامسة؛ جوهور، بمستشار بريطاني عام ١٩١٤. وما كان يُشار إليه بـ «مالايا البريطانية» تشكّل من مستوطنات المضائق، والولايات المتحدة الأربع والولايات الخمس غير المتحدة. حُكمت المستوطنات مباشرة من لندن بعد عام ١٨٦٧ بوصفها مستعمرات خاضعة للتاج البريطاني، بينما كانت الولايات المالاوية محميات، محكومة وفق مبادئ «الحكم غير المباشر»، أي من قِبل «مستشار» استُثنيت «قضايا الدين والعُرْف» من نطاق سيادته. انظر:

Parkinson, Ibid., pp. 323-325.

الاتفاقية التي وقَّعها زعماء بيراق (٢٠ كانون الثاني/ يناير ١٨٧٤)

بما أن حالة من الفوضى السياسية كانت تسود مملكة بيراق؛ افتقارًا إلى حكومة مستقرة في البلد، وعدم وجود سلطة تتمتع بالكفاءة اللازمة لحماية الناس وتأمين ثمارهم وغلاتهم... وبما أنَّ زعماءَ بعينهم لمملكة بيراق المذكورة قد أبانوا في الوقت الحالي عن قصورهم في التصدي للمصاعب الحالية، إضافة إلى أولئك المهتمين بالإنتاج الاقتصادي للبلد الذين التمسوا المساعدة؛ فإن صاحب السعادة السير أندرو كلارك، حاكم مستعمرة مستوطنات المضائق، قدَّم عرضًا مؤلَّفًا من النقاط التالية بغية التنظيم:

المادة الأولى: الاعتراف بالراجا عبد الله (الشاب) سلطانًا على بيراق.

المادة السادسة: يستقبل السلطان الموظَّف البريطاني المسمَّى مندوبًا ساميًا ويقدِّم له الإقامة اللائقة... على أن تُطلب مشورة هذا المندوب ويُعمل بها في كل المسائل، عدا تلك التي تمسُّ الدِّينَ والعُرْف المالاوي[٤٠]...

في بيراق؛ الولاية الواقعة على الشاطئ الغربي لشبه جزيرة مالايا، لم يتمكَّن الزعماء المحليون من التوصل إلى اتفاق حول منصب السلطان، ما تسبَّب في نشوب حرب أهلية في الولاية، وأدَّى ذلك - بالتبعية - إلى تعطيل تجارة القصدير المربحة. دعا الراجا عبد الله، الطامح للعرش، المسئولين الكولونياليين البريطانيين للتدخل في النزاع. وكان البريطانيون متلهفين

(٤٠) يبدو أن النسخة الإنكليزية المقدَّمة هنا هي النسخة الرسمية للاتفاقية، وتتيح لغتها الاطلاع على الفهم الذي تمسَّك به المسئولون الكولونياليون للاتفاقية التي تم التوصل إليها بين زعماء بيراق والسير أندرو كلارك. وكما سنناقش لاحقًا، تشير نسخ أخرى للوثيقة إلى طيف من المعاني المحتمَلة. انظر:

R. H. Vetch, *Life of Lieut-General the Hon. Sir Andrew Clarke* (London: John Murray, 1905), pp. 329-333.

قارن أيضًا بالأرشيف الوطني الماليزي: وثيقة باللغة الجاوية، تحمل أختام زعماء مالايا، ووثيقة إنكليزية تتضمَّن اتفاقًا موقَّعًا مع الجماعات الصينية في بيراق، حول إجراءات المجلس التشريعي لمستوطنات المضائق للعام ١٨٧٤، مُرفقة برسالة كلارك إلى إيرل كيمبرلي، رقم ٤٣، سنغافورة ٢٤ شباط/ فبراير ١٨٧٤.

للتوسُّط في عملية سلام من شأنها تحقيق السلام في المنطقة لتأمين التجارة، وفي الوقت نفسه، وجدوا في ذلك فرصة لتنصيبِ سلطان منفتح حيال المصالح البريطانية. وقد حدَّدت المعاهدة وظيفة المندوب السامي البريطاني في تحصيل العوائد و«الإدارة العامة للبلاد».

لقد كانت معاهدة «بانكور» انعكاسًا لعملية تفاوضية تمحورت حول حيازة الفاعلين في مالايا ولاية قضائية في كافة مناحي القانون، ووضعت شروطًا جعلت المشاركة البريطانية ممكنة. ومع حرصهم على تأسيس شرعيتهم بوصفهم «مستشارين» تجاريين وعلمانيين لحكام مالايا المسلمين، أبقى المسئولون البريطانيون في مالايا مجالات الدين والعُرْف، والممارسات التقليدية خارج نطاق سلطتهم بشكل واضح. وفي تقسيمهم لمقاطعات الحكم بينهم وبين حكام مالايا، حيث لم تمثِّل الهوية الدينية والعرقية فيما سبق جانبًا رئيسًا من شرعية النُّخبة المالاوية أو من خطابها - أصبحت هذه الهوية محور النطاق الخاص بالنُّخبة المحلية ومفتاح بقائها. وعلى شاكلة «الله آباد»، شكَّلت مرحلة صياغة المعاهدة هنا نقطة انطلاق نزاعات وسيرورات جديدة. وما يمكن رؤيته بوصفه فرصة حازتها جماعة واحدة من النُّخب المالية لاستغلال النفوذ البريطاني في التوسط لإقامة نظام خلافة مُؤات، أسَّس في الواقع للتدخل القانوني البريطاني في الدولة، مشرعًا الباب أمام فاعلين جدد في الدولة، ومستبعِدًا غيرهم في الوقت عينه. إضافة إلى ذلك، جلبت المعاهدة إلى طاولة التفاوض إمكانات جديدة؛ نطاق حكم مستقل للحكام المالاويين، و«مسائل الدين والعُرْف»، ونطاق تحت السيطرة الكولونيالية: الإدارة العامة وإدارة الإيرادات.

وعلى الرغم من أنها كانت صيغًا تعاقدية بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية، قائمة على أساس من النِّديَّة في الغالب، فإن هذه المعاهدات خلقت مجالًا للصراع. تميط المعاهدات اللثام عن حقيقة أن العلاقة بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية والعلاقات ضمن النُّخب نفسها كانت محلَّ خلاف مستمر؛ فيما يتعلق بالمفاوضات، والتعاون، والواقعة التاريخية، والالتباس، والفهم الخاطئ، والتواصل بين الثقافات المختلفة. وكما تُظهر معاهدة «بانكور» وتبعاتها، مثَّلت كلُّ معاهدة مرحلة مُنِيت فيها بعض النُّخب بالخسارة، بينما ظفرت نخبٌ أخرى بالمكاسب، وقدحت كل اتفاقية شرارة

جولات جديدة للمنافسة، حتى إن الأطراف المشاركة في تلك المعاهدات لم توافق بالجملة على مضامينها ونطاقها، وهذا ما كانت الحال عليه في معاهدة «بانكور». ولعل توقيع المعاهدة في كنفِ الأسلحة على متنِ سفينة حربية بريطانية هي (H.M.S.Pluto)، قد أثنى الزعماء عن الجهر بمعارضتهم للطريقة التي أعدها البريطانيون لحسم نزاعهم على الخلافة[٤١].

تتحدث هذه المعاهدات بلغات عدَّة، وقد قدَّر البريطانيون أن صيغة المعاهدة تنصُّ حرفيًّا على وجوب عمل الراجا بمشورة المندوب السامي، في حين أن تفسير الراجا استند بشدَّة إلى فكرة مفادها أن دور المندوب السامي كان استشاريًّا وليس ملزمًا. وقد اكتشف حكَّام مالايا لاحقًا أن النسخة الإنكليزية من وثائق المعاهدة كانت أكثر حزمًا فيما يتعلق بحقوق المندوب السامي وسلطاته من النسخة المالاوية. ونلحظ في وثائق المعاهدة المكتوبة بالمالاوية (ذات الأحرف العربية حينها) والممهورة بأختام زعماء بيراق، أن الفقرة التي حدَّدت سلطات المندوب السامي تبتدئ بالعبارة المفتاحية:

"mahu- lah menemaph dengan-nya dahulu"[٤٢]، وتنصُّ هذه العبارة على أن حاكم بيراق «سيحرص على استشارته أولًا»، في إشارة إلى المندوب السامي. وتترجم النسخة الإنكليزية المتزامنة هذه العبارة على النحو التالي: «يتوجَّب طلب مشورته والعمل بها»[٤٣] ولكي نفقه المعنى في الفهم المتداول لهذه العبارة حسب مكانها وزمانها، نقرأ الترجمة المالاوية لنصِّ المعاهدة الإنكليزي والمنشورة في **سنغافورة ديلي تايمز** عقب التوقيع عليها بفترة وجيزة:

"hendaklah di-tuntut apa-apa nasihat daripada-nya mengikut ajaran-nya pada membuat apa-apa" (سوف يطلب [السلطان] مشورة [المندوب السامي] ويتبع توجيهه قبل اتخاذ أي إجراء). في مساعيهم لمنافسة النفوذ البريطاني في مالايا، أثار أبناء السلطان عبد الله عام ١٩١٥ مسألة هذه الترجمات المتباينة، وقدَّموا قراءتهم الخاصة للمادة نفسها على النحو التالي:

---

(٤١) Cowan, *Nineteenth- Century Malaya: The Origins of British Political Control.*

(٤٢) Perjanjian Pangkor, Arkib Negara Malaysia. 2001/0025944

(٤٣) Vetch, *Life of Lieut-General the Hon. Sir Andrew Clarke*, pp. 329-333.

المادة ٦ ـ يقوم السلطان بتأمين الاستقبال والإقامة اللائقة للموظف المسمَّى من قبل الحكومة البريطانية مندوبًا ساميًا على بيراق، معتمَدًا لدى بلاط السلطان. وسوف يسأله السلطان المشورة أولًا في كل القضايا المتعلقة بولاية بيراق وإدارتها باستثناء أنه ـ أي المندوب السامي ـ لن يتدخل في قضايا الدين المحمدي والأعراف المالاوية[٤٤].

وإذ مضت النسخة الإنكليزية إلى تحديد نطاق حكم السلطان على أنه «المسائل. . . التي تمسُّ الدين والعُرْف المالاوي»، ترسم النسخة الجاوية حدود الحكم الذي لا يمكن للمندوب السامي دخوله، وتحدِّد هذا الحيِّز بأنه «قضايا الدين الإسلامي والعُرْف المالاوي». وقد اشتبك الفهم البريطاني للدين والعُرْف، كما صيغ في إعلان فيكتوريا وفي تطورات القانون «الأنغلو ـ محمدي» في الهند، بوصفه مجالًا محدَّدًا يختصُّ إلى حدّ كبير بالأسرة وشعائر العبادة، مع فهم الزعماء المالاويين له في بيراق من ناحية الجوهر والأسلوب. وعلى شاكلة ما حصل في الهند، أفضت الصراعات حول المجال الذي يشغله «الدين الإسلامي والعُرْف المالاوي» في مالايا من ناحية أخرى إلى إعادة تشكيل الحيِّز الخاص بالدين والعُرْف واستقلاله، إضافة إلى مضمونه وموقعه في النسيج السياسي والاجتماعي للولايات المالاوية.

بناءُ النظام القضائي: سلطة، وأرض، وإدارة

توجَّب على الدولة الكولونيالية ـ بعد تنصلها من الولاية القضائية على قضايا الدين والعُرْف، وتحديدها لدلالة هذه المصطلحات بدقة ـ ممارسةُ الحكم والإدارة عبر طيف واسع من القضايا والمساحات التي تمتَّع الدين والتقاليد فيها بالحضور على المستوى المحلي، وتوجَّب عليها أيضًا توضيح سلطة المؤسَّسات الكولونيالية والممثِّلين الكولونياليين في تحكيم قضايا ملكية الأرض واستغلالها قضائيًّا، وفي إدارة المؤسَّسات والمحاكم المعنية بشئون الحياة اليومية. يحدِّد كوفر بُعدًا آخر في «مفارقة الولاية القضائية»، وهو أن الأحكام عينها التي اعتمدتها الدولة الكولونيالية لتحديد شرعيتها وسيادتها،

---

(٤٤) Gullick, *Rulers and Residents: Influence and Power in the Malay States, 1870-1920*, p. 31.

قد أصبحت جزءًا من كفاحها اليومي في الحكم. ومع بناء نظام قضائي مقسَّم إلى جبهات متعدِّدة في مالايا، أدخل هذا النظام مقومات الإدارة الكولونيالية التي طُوِّرت في الهند، واشتمل على لغة بيروقراطية ورمزية للحوكمة. وعليه، فقد مورست السلطة الرمزية للحكَّام المحليين بوصفها دلالة على عدالة الدولة الكولونيالية وعدم تدخلها في الدين والعُرْف. ومع ذلك، امتلكت هذه الرموز وسيلة لإرباك عمل الحكَّام والمسئولين الكولونياليين. وقد استدعت ضرورات حكم الدولة الكولونيالية اعتمادها باستمرار على مؤسَّسات وفاعلين أقدم، وغالبًا ما استوعبت نخبًا «قبل كولونيالية» في الجهاز الكولونيالي الإداري.

لقد كانت عمليات الاستيعاب تلك سلاحًا ذا حدَّيْن؛ إذ كانت سندًا لأعمال الدولة الكولونيالية من خلال شَرْعَنة الدولة والسماح للمؤسَّسات ما قبل الكولونيالية بالاستمرار في العمل، ولكنها أحبطتها في الوقت نفسه؛ حيث أذكت المزيد من النزاعات حول معنى العدالة والسلطة، وأُسس الحوكمة الكولونيالية. إن الضرورة الرمزية والوظيفية التي استدعت الاعتماد على فاعلين قانونيين من الحقبة ما قبل الكولونيالية لإدارة الحياة اليومية في الدولة الكولونيالية قد أدخلت هذه النزاعات في قائمة الأعمال اليومية، وبدلًا من بقائها طيَّ الإعلان والمعاهدة، تسلَّلت القضايا المتصلة بدلالة الدين والعُرْف وموقعهما الأنسب إلى المفاوضات بين النُّخب نفسها، وبين المسئولين الكولونياليين ونظرائهم المحليين.

وبشكل عام، وفقًا لما ناقشه الفصل الثاني بتفصيل أكبر، كانت السلطة على القانون الإسلامي قبل الحقبة الكولونيالية ـ أي الحق في استنباط الأحكام الفقهية ـ تُمارس من قِبل الشخصيات الدينية على المستوى المحلي، وتولَّت هذه الشخصيات تطبيق الأحكام الفقهية إلى جانب مصادر القانون والعُرْف الأخرى على المستوى المحلي كذلك. أيَّد المسلمون بقاء التحكيم في المنازعات وإقرار الأحكام الشرعية في حوزة الشخصيات المنضوية تحت لواء السلطة الحاكمة للقانون الإسلامي. وقد اعتمد تنفيذ هذه الأحكام وتنظيمها في جانب منه على هذه الشخصيات الدينية، وعلى مصالح الحكَّام المحليين في جانب آخر. وكانت عدَّة أجزاء من مالايا ما قبل الكولونيالية، على سبيل المثال، متوفرة على عدَّة آليات لتنفيذ القانون

يمكن للسلطات الدينية اللجوء إليها. وفي الهند المغولية، أمكن للسلطات الإسلامية المحلية الاعتمادُ على الدولة - وقد فعلت ذلك في بعض الأحيان - لإنفاذ القانون. وما نريد قوله هنا هو: إن الدولة تمكّنت من بسط سيطرتها على إدارة القانون الإسلامي ومضمونه على المستوى المحلي بدرجة معينة. وعليه، فقد كانت مقدرة الدولة على إدارة القانون مرتبطة بإمكانية بسط سيطرتها على المسائل المتصلة بمضمون القانون وتطبيقه. فضلًا عن ذلك، اعتمد خطاب السلطة بدرجة أقل على المقدرة الإدارية، وبدرجة أكبر على مقدرة الزعماء المحليين على الظفر بولاء الشخصيات الدينية المحلية، أو إذعانها.

وإبان الحقبة الكولونيالية البريطانية، فقدت الشخصيات الدينية المحلية قدرًا كبيرًا من سيطرتها على القانون الإسلامي وإدارتها له لحساب حكّام الدولة المدعومين من قبل الدولة الكولونيالية وهَرَميتها الإدارية. وكان لهذه السَّيْرورة آثارٌ مهمّة على صيغة القانون الإسلامي ومضمونه ودلالاته، وعلى الديناميات السياسية للجماعات المسلمة، والتي سنناقش خصوصياتها في كل حالة على حدة. ويمثّل مفهوم الأرض المقياسَ الذي حصلت وَفْقَه التغيُّرات في القانون الإسلامي، والمقياس المعتمَد لتحديد من يحكم الأرض. ففي حين حدثت التغيُّرات على مستوى المجتمع المحلي في الفترة ما قبل الكولونيالية، استهدفت التغيُّراتُ القانونَ الإسلامي على مستوى الدولة في معظم الأحيان خلال المرحلة الكولونيالية وما بعدها. وقد خلّفت تغيرات النظام القضائي تلك - وهي تغيُّرات مناطقية - آثارًا بالغة على مضمون القانون الإسلامي ودلالاته، وطمست الصبغة المحلية للأعراف الشرعية الإسلامية لتستبدل بها نظامًا جديدًا تُديره الدولة، وهو نظام استبدادي وبطريركي بدرجة أكبر.

أدوارٌ رمزية للسلطة

لم يكن العجز عن الاتفاق على شروط المعاهدة العَثْرة الوحيدة أمام تحقيق أهدافها. فبعد تعيين مندوب سام جديد كما نصّت المعاهدة، توجّبت المصادقة على السلطان الجديد عن طريق تتويجه(٤٥). وقد تطلّب التتويج

= H. S. Barlow, *Swettenham* (Kuala Lumpur: Southdene, 1995). (٤٥)

الحصولَ على لوازم مزاولة الحكم في مالايا (الشعارات الملَكية لبيراق والأسلحة الاحتفالية والأدوات الموسيقية، والأفيال الملكية)، وقد رفض ورثة العرش التنازل للبريطانيين وسلطانهم الجديد، مستخدمين حيلًا ومراوغات وسخافات لا تليق إلا بالأعمال الأوبرالية لجيلبرت وسوليفان[*]. وحالما أصبح مندوبًا ساميًا، ارتحل بيرش بقارب صغير (قاده رجل يدعى السريع) وخاض في مياه الشاطئ الغربي لمالايا متعقّبًا الراجا إسماعيل[**] واللوازم الضرورية للحكم الشرعي، وقد أخبره الناس في كل مكان بلَغَه أنهم قد فقدوا للتوِّ أثَرَه. وقد كانت الشعارات الملَكية، بالنسبة إلى أولئك الضباط البريطانيين، أدواتِ السلطة، وتجهيزات تُسلَّم من حاكم إلى آخر:

> فيما يتعلّق بالشعارات الملكية، لا يمكن للبلد أن يتدبر أمره على نحو جيد من دونها. يمكن توفير مجموعة جديدة منها في أقرب وقت ممكن، لكن من الصعوبة بمكان إقناع هؤلاء الزعماء البلديين بذلك... ليست حيازة الشعارات الملكية هي ما يبعث على القلق، بل حقيقة أن إسماعيل لا يزال قائدًا لهؤلاء الناس أو لبعضهم، وتصديق تأكيدات يوسف والأشخاص المستفيدين معه أن إسماعيل كان ولا يزال السلطان في واقع الأمر... متى انضم إسماعيل إلى المعاهدة وتحصَّل على أمواله، فستزول كلُّ الصعاب التي تعيق حكم هذا البلد[٤٦].

أما بالنسبة إلى الراجات المالاويين، فإن الشعارات الملكية لا تمثل السلطة فحسب، بل هي السلطة بحدِّ ذاتها، وتتطلَّب معاملة دقيقة[٤٧]. ووفقًا

= حدثت هذه الواقعة في المرحلة المبكرة من المسيرة المهنية لسويتنهام (١٨٥٠ ـ ١٩٤٦) بصفته حاكمًا كولونياليًا، والتي تضمَّنت لاحقًا تنظيمه اتحاد الولايات المالاوية.

(*) **Gilbert** و**Arthur Sullivan**: تعاون جيلبرت كاتب النصوص الأوبرالية مع سوليفان الذي وضع ألحانها لإنتاج ١٤ عملًا أوبراليًا بين عامي ١٨٧١ ـ ١٨٩٦. خلق جيلبرت في نصوصه عوالمَ فوضوية مضطربة متخيَّلة: جنيّات يشاركن اللوردات أعمالهم ـ المغازلة خيانة وطنية ـ مسيِّرو القوارب يصبحون ملوكًا... إلخ. حقَّقت هذه الأعمال نجاحًا كبيرًا، وعُدَّت أعمالًا ممتعة على المستوى العالمي. (المترجم).

(**) السلطان السابق. (المحرر).

(٤٦) انظر: CO 273/88: من بيرش إلى المسئول الكولونيالي: تقرير حول بيراق ٢ نيسان/ إبريل ١٨٧٥.

(٤٧) تقرير سكيت Skeat عام ١٩٥٣ عن أسفاره في مالايا عام ١٨٩٩: تُظهر مصادر من تلك الفترة أن الشعارات الملكية كانت تحظى بتبجيل عظيم على امتداد المنطقة. انظر: =

لاعتراف بيرش نفسه، أيًّا ما كان اعتقاد البريطانيين فقد رأى الحكام المالاويون أن لهذه الشعارات أهمية هائلة في إثبات شرعية الحاكم، أكثر من كونها ضرورية للسيطرة.

لا يستطيع أحدٌ حتى السلطان السَّيْرَ بأمان بمحاذاة هذه الأدوات. . . وتحريكها من مكانها هو أمر واجب فقط في مناسبات نادرة إلى أبعد حدّ، كما هي الحال عند لقاء السلطان مع حاكم آخر أعلى مرتبة منه. . . ويُمتنع عن تحريكها حين يسافر السلطان بمفرده، وكأن هذا الأمر إهانةٌ للحاكم وخيانة له [ما يُعدُّ جريمة بحقِّ كرامة/ جلالة الدولة وسيادتها عادة]، وبمجرد إفساد ترتيبها ولو قليلًا: إنها ـ أي هذه الأدوات ـ الخدم الأرفع مقامًا من السيِّد. وتجاهل اعتبارات كهذه سيكون خطأً فادحًا بكل تأكيد. . . لا يمكن لأحد أن يقربها تحت أيِّ ظرف. أحد الصينيين. . صعد الدرَج رغم كل التحذيرات. . لكنه تورَّم كسمكة منتفخة ثم مات (كما قيل)(٤٨).

رَفض الراجا إسماعيل تسليم الشعارات الملكية لمنافسه عبر المسئولين البريطانيين. وبدون الأدوات الاحتفالية، والأسلحة المصنوعة من معادن ثمينة، والأفيال الملكية، لن يكون هناك تنصيبٌ للراجا عبد الله. ومن دون التنصيب لا يمكن الحفاظ على معاهدة بانكور والعالم الذي صوَّرته؛ نظام مستتب مؤلَّف من ملوك مطيعين ومستشارين بريطانيين خيِّرين، حتى عن طريق الوعود الكلامية. وعلى الرغم من أنهم أجروا المفاوضات بشأن المعاهدة على حسبة خاسرة عسكريًّا واقتصاديًّا، فإن الزعماء والحكَّام المحليين تفوقوا على نظرائهم الكولونياليين في قدرتهم على إبطال جدول أعمالها، ومقاومته وتخريبه عن عمد.

إن مطاردة الشعارات الرسمية لبيراق إلى جانب مجموعة حوادث أخرى من هذا القبيل خلال العقود الثلاثة الأولى من الحكم البريطاني غير المباشر، قد أسهمت في تأكيد حقيقة أنه بينما ركزت المعاهدات بين

Walter W. Skeat, *Malay Magic: Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula* (London: Macmillan, 1953).

(٤٨) المصدر نفسه، ص٢٧.

الحكومة البريطانية والسلاطين سلطة النُّخبة المالاوية في حيِّز مخصوص للدين والعُرْف، لم يكن ذلك مطابقًا لما اعتبرته النُّخب نفسها ولاية قضائية طبيعية ولائقة[٤٩]. ويتضح هنا بجلاء أن البريطانيين والسلطان الجديد على السواء قد آنسوا، في الوفاء بالمتطلبات الرمزية والاحتفالية، أهمية في ممارسة الحكم في مالايا، وكذلك كانت الحال مع معارضيهم. وفي الوقت نفسه أفضت ترتيبات جديدة ولاعبون جدد إلى إحداث قطيعة مع هذا الخطاب الرمزي الذي تطلَّب نظامه استخدامَ العنف أو التلويحَ به لإعادة الأمور إلى نصابها. إن تاريخ التفاهمات بين الحكَّام المحليين والمستعمِرين البريطانيين يمتلئ بمحطات اتكأ فيها الحكَّام على أزيائهم الاحتفالية لتفادي الالتزام بالمطالب البريطانية، ليذعنوا من ثمَّ تحت الضغط العسكري البريطاني. وهذه القطيعة مع المراسم الاحتفالية تبعها في معظم الأحيان أداءٌ احتفالي مغاير يحضره بعض الحكَّام مع أسلحة بريطانية منصوبة خلفهم[٥٠].

وفي غضون أشهر من معاهدة بانكور، اشتعلت الصراعات بين النُّخبتين المحلية في مالايا وتلك الكولونيالية البريطانية حول قضايا تقع خارج إطار التعريف البريطاني للدين والعُرْف، مثل: النظام الضريبي، والعبودية؛ إذ أدى التعامل الرديء مع هاتين المسألتين إلى قتل أول مندوب سام بريطاني في مالايا، وإلى حرب بيراق التي أعقبها بروز نزاع قانوني إبان محاكَمة معظم الشخصيات الرئيسة في الطبقة الحاكمة في بيراق على خلفية تآمرهم لقتل المندوب السامي البريطاني[٥١]. وقد تضمنت الإجراءات الانتقامية البريطانية خلال حرب بيراق عام ١٨٧٥ نفي السلطان عبد الله إلى جزر سيشل عام ١٨٧٧ ومعه الراجا إسماعيل وآخرون سواهما إلى ولاية جوهور، وتطهير النظام الهرمي المالاوي في بيراق من المعارضين البارزين للنظام الكولونيالي. وقد ساعدت تبعات هذا الصراع في بلورة مفاصل العلاقة بين

---

(٤٩) Iza Hussin, "The Pursuit of the Perak Regalia: Law and the Making of the Colonial State".

(٥٠) للاطلاع على إجراءات بانكور التي أحاطت بولادة الاتفاقية مع زعماء مالايا على ظهر سفينة بريطانية، انظر:

Barlow, *Swettenham*, p. 47.

للحصول على الأدلة التي قدَّمها بعض الماليزيين في الجلسة العامة، انظر: CO 273/87:392

(٥١) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

تصورات النُّخبة المحلية حول الدولة وموقع الإسلام فيها، وستكون تلك التبعات هي حجر الأساس لبحثنا في الفصل الرابع.

إدارة بقرطة القانون الإسلامي

لقد خيض الصراع على السلطة في الدولة الكولونيالية من بوابة الخطاب والرمز، وكان الانتصار في هذا الميدان من نصيب النُّخب المحلية. ولعل ما يسَّر سبل التدخلات الكولونيالية في القانون الإسلامي على قاعدة الأخلاقوية الفيكتورية، ومهمَّة التمدين Civilizing، والمطالب الأخرى بتحقيق العدالة - هو السيطرة المتنامية على مصادر سلطة الدولة. غير أن هذه المطالب قامت في جوهرها على خطاب الحقِّ والسلطة الأخلاقية. وعلى الجانب الآخر احتفظ الحكَّام المحليون والنُّخب الأخرى بالسلطة على أساس من سيطرتهم على الدين، والرموز والشعائر، وعلى الخطابات الأهلية عن الحقِّ الإلهيِّ، والحقِّ في وراثته، وعلى السيادة أيضًا. ومع تصاعد وتيرة المواجهة مع الكولونيالية، بدأت مفاهيم السلطة المتزاحمة تلك بالتغيُّر؛ إذ دعَّمت بعضها بعضًا لتضع إطارًا جديدًا للسجالات حول طبائع الحكم العادل، والأخلاق، والحقوق.

لقد ارتبط حكم القانون الإسلامي على نحو وثيق بسلطة النُّخب الإسلامية المستقلة تقليديًّا عن الدولة: القضاة، والشيوخ، والمفتون، والأئمة، ومدرِّسو الفقه، إضافة إلى أقطاب المساجد ومؤسَّسات التعليم الإسلامي. وقد كان من بين أول القوانين التي أصدرتها الدولة الكولونيالية، بالتعاون مع السلطان والحكَّام المحليين؛ الشروع في ضبط صلاحيات هذه النُّخب الإسلامية في إصدار القانون، وتحكيم النزاعات، والتعليم الديني، وكَسْب المال من أعمالهم المعتادة. على سبيل المثال، كان القانون الذي مُنِع القضاة بموجبه من تحصيل أموال الزكاة من بين أول القوانين التي صادق عليها مجلس ولاية بيراق عام ١٨٨٠، قبل قانون توثيق الزواج والطلاق (١٨٨٥)، وقانون حظر العبودية (١٨٨٢)[٥٢].

وقد قدَّم التدخل البريطاني الدولة الكولونيالية بوصفها غنيمة مُغرية

(٥٢) انظر: قوانين بيراق ١٨٩٩.

بالتزامن مع فرضه للشروط التي تُمارَس وفقها السلطة المستمدَّة من الدولة. ولكونها مدعومة بوسائل مثل المعاهدة، والمحاكمات، والنصوص، سلَّطت الدولة الكولونيالية الضوء على بضع مسائل (من قبيل الحاجة إلى حماية «قضايا الدين والثقافة» في حقل قانون الأحوال الشخصية)، بينما أُسدلت الحجُب على مسائل أخرى سواها (بما فيها حضور الدين والثقافة في مضمار التجارة والإيرادات). وبذلك، خلقت الدولة الكولونيالية فرصًا للصراع على الموارد، والسلطة، والشرعية، ونظَّمت في الوقت نفسه الميادين والطرائق التي ستُدار هذه الصراعات فيها.

وعلى الرغم من تآكل سلطة النُّخبة على الدولة تدريجيًّا، فقد تعاظمت، بالنسبة إلى البريطانيين والنُّخب المالاوية على السواء، في أعقاب حرب بيراق (١٨٧٥ ـ ١٨٧٦)، أهمية حماية الحكم المستقل لمالايا في قضايا الدين والعُرْف حسب شروط معاهدة بانكور. وفي الهند أيضًا، اتَّضح الدور الرمزي للحكَّام المحليين وتعزَّز، بينما كان حضورهم في سياسة الدولة يدخل طور الاضمحلال. وقد أفرز ذلك آثارًا غير متوقَّعة على سياسات الهوية المسلمة لوقت طويل في عدد من المجتمعات المسلمة في المرحلة ما بعد الكولونيالية. ووفقًا لرأي مايكل أندرسون Michael Anderson عن الهند، «يبدو أن القانون «الأنغلو ـ محمدي» قد أسهم في خَلْقِ بيئة ازدهرت فيها سياساتٌ جديدة للهوية المسلمة». وفي مالايا ـ على سبيل المثال ـ أصبحت حماية المصالح المالاوية العاملَ الرئيس في دوام حكم السلاطين المالاويين، وفي بروز جهاز حكومي جديد في مالايا تشابكت مصالحه مع مصالح الدولة البيروقراطية. وعليه، فإن مسألة أن تكون مالاويًّا وأن تكون مسلمًا بدأت تتحدَّد بوصفها تعريفًا مشتركًا للهوية.

وكان للإسلام دور قوي في منح السلطة للحكَّام المحليين والنُّخب الدينية مهام إبرام الممارسة الدينية، وحماية المؤسَّسات الإسلامية، كما أن تحالفهم مع النُّخب الإسلامية المحلية وعلى المستوى الدولي، قد وفر لهم نواة من الدعم المحلي تحاشى البريطانيون استثارتها. وقد أولى المندوبون الساميون البريطانيون، الذين تعاظم دورهم في عدد من الولايات، عناية كبيرة لتثقيف السلاطين وإدراج الزعماءِ على قائمة الرواتب المدنية، إن لم يكن في وظائفَ حكومية متنفِّذة. وفي معظم الأحيان، أدلى السلاطين

والزعماء بدَلْوِهم على أكثر من صعيد في الدولة الكولونيالية: مجالس الدولة، والمشاورات مع المندوبين الساميين والمسئولين البريطانيين، وفي المراسلات مع المكتب الكولونيالي في لندن. وسمح تشكُّل مؤسَّسات مستقرة (أو الطلب عليها في حالات عدة)، بخلق فرص للنُّخب المحلية لتقديم شكاوى وطرح تعديلات كان لها دور كبير في تكوين الدولة المالاوية. وقد تمأسست بعض مناحي الحياة في مالايا بصورة أكبر، ومثال ذلك مجالس الدين الإسلامي والعُرْف المالاوي. وأصبح استقلال السلاطين بحكم هذه الميادين أكثر وضوحًا، بينما تلاشت سلطتهم الفعلية في اتخاذ القرار في ميادين أخرى.

حقَّقت التسويات التي توصل إليها المندوبون الساميون البريطانيون والسلاطين فوائدَ جوهرية للجانبين. وكان التداخل بين الطرفين في الميدان السياسي واسعًا، ومع استمرار التشريعات المفصَّلة للأحوال الشخصية في أوائل القرن العشرين، تزايدت بصورة ملحوظة النُّخب المالاوية التي لقيت تشجيعًا للإفادة من التحالف مع الدولة، والاستئثار بلغتها وهويتها ومصالحها الاقتصادية بالمحصِّلة. وبينما حققت المفاوضات نتائجَ مختلفة على كل مستوى من مستويات القانون، عكَس النظامُ العامُّ لتقنين الأحوال الشخصية في العقود الثلاثة الأولى من عمر الدولة الكولونيالية في مالايا، زيادة في الدرجة التي بلغها توافق القوانين والمؤسَّسات القانونية مع التكوينات التقليدية للسلطة تحت قيادة السلاطين، كما بدت الحال عليه، في حين كان يتمُّ إدماج القانون والسلاطين معًا في دولة شمولية أكثر من أي وقت مضى.

ومع تزايد النُّخب المحلية المستدمجة في نظام الدولة النامية وتغيُّر الرأي العام حول السياسات الكولونيالية، في الهند ومالايا، شاعت النزاعات في أوساط المسئولين البريطانيين حول نمط الإدارة الأنسب للسياسة الكولونيالية والهدف منها، كما ظهر في أحداث عامة فاضحة مثل محاكمة هاستينغز (انظر الفصل الرابع). وكان لهذه الخلافات آثار مهمة على الإجراءات اليومية المتعلقة بالقضايا الإسلامية والعلمانية. وتنطوي هذه النزاعات على حقيقتين أساسيتين؛ **الأولى**: امتلاك المسئولين البريطانيين الإمكانات المادية والمؤسَّسية على الأرض لضبط إنفاذ القانون الإسلامي والإنكليزي. وقد «لعبت استقلالية الوسطاء دورها في سياق رعاية الدولة

والتهديد بالتدخل العسكري الحاضر دائمًا. . . وفي حال احتاجت محاكم الشركة إلى مؤهلات أخلاقية، تقتضيها النظريات التقليدية لتفسير المعايير القانونية الإسلامية وفرضها، فإنها تهدد بالقوة العسكرية التي. . . بإمكانها عمليًّا إحباط أي نوع من المقاومة الشديدة»(٥٣). أما الحقيقة **الثانية**: فإنه إلى جانب التفوق المؤسَّساتي والعسكري، فقد أُتيحت سلطة فرض أفكار شمولية من القانون البريطاني على ميادين القانون التي تنازل البريطانيون عن حكمها: «ومع انقضاء القرن التاسع عشَر تمكَّن مديرو الشركة، أكثر فأكثر، من التدخل في جوانب القانون «الأنغلو ـ محمدي» الأشدِّ تهديدًا لسلطتهم، وكانوا أقلَّ تردُّدًا في حظر الممارسات التي تُجافي مفاهيمهم الأخلاقية»(٥٤). وسنناقش في الفصل الرابع مزيدًا من التفاصيل حول التدخلات القاسية التي جرت في القانون الإسلامي، ونوضح كيف أدَّت السيطرة الكولونيالية على إمكانات الدولة إلى تغيُّرات انتقائية في مضمون القانون الإسلامي وتشكيلاته، واستئصال ممارسات بعينها، مثل طقس الساتي(*) في الهند، والعبودية في مالايا، بينما دافعت بشدَّة عن ممارسات أخرى سواها.

وحتى داخل النطاق المحدود مبدئيًّا لشركة الهند الشرقية حصلت تغيُّرات أسفر بعضها عن تبعات مركَّبة وغير مقصودة، ومثال ذلك القانون «الأنغلو ـ محمدي» الذي كان هجينًا تولَّد عن المزاوجة بين المضمون القانوني الإسلامي (كما حُدِّد في خطة هاستينغز والمأخوذ عن بضعة نصوص فقهية قانونية مترجمة)(٥٥) وقواعد القانون البريطاني العام ومؤسَّساته. استُدخل مضمون جديد على المؤسَّسات والقوانين القديمة، وأصبح الترسيم والتسوية القانونية أولويتَيْن في تنفيذ القانون وفق طرائق جديدة، مع نزوع إلى تجاوز التقاليد الشفوية والممارسات المحلية لصالح النصوص المكتوبة. ومع حلول عام ١٨٦٤، لم يعُد المستشارون المسلمون في المحاكم ـ رجال

---

(٥٣) انظر: M. Anderson 1987, 68.

(٥٤) Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," p. 7.

(*) **الساتي**: طقسٌ ديني عند بعض الهندوس، تقوم فيه المتوفَّى عنها زوجها ـ طوعًا أو كرهًا ـ بحرق نفسها مع جثمانه. (المحرر).

(٥٥) **الهداية**: كتابٌ في الفقه الحنفي (تُرجم إلى الإنكليزية عام ١٧٩١)، و**الفرائض السراجيَّة**: كتابٌ في المواريث (تُرجم عام ١٧٩٢)، و**الفتاوى العالمكيرية والشيعة الإثنا عشرية** (صُنِّف بالإنكليزية عام ١٨٦٥).

القانون الأُصلاء أو **المولويُّون** ـ جزءًا من النظام القضائي، واستُبدلت بمشورتهم نصوص القانون «الأنغلو ـ محمدي» ومصنَّفات الفتاوى. ولا ريب أن «الهدف المباشر من هذه الترجمات هو جَعْلُ القانون الإسلامي متاحًا للقضاة البريطانيين الذين ارتابوا بشدَّة في الفقهاء الأصلاء كمستشارين في المسائل القانونية»[٥٦]. وقد سعى البريطانيون ـ من خلال استبدالهم بآراء القضاة الفوضوية والكثيرة تشريعًا مختصرًا ومترجمًا لقواعد المذهب الحنفي فيما يخصُّ الأحوال الشخصية ـ إلى تقييد حرية الاجتهاد لدى المتخصِّصين القانونيين المسلمين بما يتيح للقضاة البريطانيين الإدلاء بدلوهم في القانون الإسلامي، مستعينين بتشريع رسمي، ومخضعين محتوى القانون الإسلامي إلى منطق النظام القضائي البريطاني وصِيَغِه[٥٧].

لم يكن الإسلام دينًا إمبراطوريًّا أو جامعًا في مالايا؛ لقد حمله تجارٌ مسلمون ومتصوفةٌ من شبه القارة الهندية ومن المراكز التجارية في الشرق الأدنى والأوسط، ثم تبنَّاه الحكَّام واستوعبوه ضمن التركيبة القائمة للممارسات التقليدية المالاوية التي قامت في شطر منها على التأثيرات البوذية والهندوسية[٥٨] وتستند الإشارة إلى الممارسات «البلدية» أو «المحلية» إلى مجموع هذه التأثيرات والمعاني والممارسات برمَّتها[٥٩]. كان حكام

(٥٦) Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (New York: Cambridge University Press, 2009); Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," and D. H. A. Kolff, "The Indian and the British Law Machines: Some Remarks on Law and Society in British India," in: W. A. Mommsen and J. A. DeMoor, eds., *European Expansion and Law: The Encounter of European and Indigenous Law in Nineteeth and Twentieth Century Africa and Asia* (Oxford: Berg, 1992), pp. 201-235.

(٥٧) Hallaq, Ibid., pp. 376-377.

(٥٨) قوانين ملقا، التي تمثِّل مصدرًا رئيسًا للعُرْف المالاوي، هي مثالٌ جيد على هذا التهجين؛ إذ تتعامل بنودها الأربعة والأربعون، المقسَّمة إلى قانون عام وملاحي، مع القانون بطرائق مختلفة: إذ تقوم أحكام قانونها الإسلامي على متن **الغاية والتقريب** لأبي شجاع، وشرحه المسمَّى **فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب** لابن قاسم الغزِّي، بينما تقوم قوانينها العُرْفية على العادات، وما يقدَّر بربع أحكامها يسمح ببدائل إسلامية لقوانين العادات. ومع انتشار هذه البنية القانونية في عموم الولايات المالاوية، استُبدل ببعض الأعراف المحلية وتفسيرات القانون الإسلامي، غيرها بدرجات مختلفة. انظر:

Hamid Jusoh, *The Position of Islamic Law in the Malaysian Constitution* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), p. 5.

(٥٩) كتب هوكر: «لا شكَّ أن ضبابية مصطلح «الإسلام» هي واحدة من عوامل قوته السياسية =

مالايا مسلمين، ولكن حتى حلول العهد الكولونيالي لم تكن سيطرتهم على الإسلام تمثل جانبًا محوريًا من جوانب سلطتهم[٦٠]. وقد كان لتركيز سلطة الحكام المالاويين في مجالاتِ الدين والثقافة آثارٌ غير مسبوقة على القانون الإسلامي والمؤسَّسات القانونية المسلمة، تبدَّت في توحيد السلطة القانونية الإسلامية وتجسيد المحتوى القانوني الإسلامي، وارتبط ذلك بخصوصيات مصالح النُّخبة والآراء السائدة، بما في ذلك مقومات سلطتها البطريركية.

وكما كانت الحال في الهند كانت في مالايا؛ فقد كانت التصورات الجديدة للقانون الإسلامي المنصوص عليها في قانون قاطع تحت رعاية مؤسَّسات الدولة، أقربَ إلى قانون النُّخبة[٦١]. وقد ساعد هذا القانون في إرساء ترتيب جديد لهرميات جماعات النُّخبة والأفراد، وأنشأ «إطارًا جديدًا لإدارة الخلافات بين النُّخب المحلية والإقليمية التي كانت قادرة على استخدام المحاكم للتوسُّط في الخلافات فيما بينها، وتعزيز هيمنتها على المنتجين الزراعيين»[٦٢]. فضلًا عن ذلك، بدأت النُّخب في إعادة ترتيب

= والدينية، لكنها - في الوقت عينه - كابوس الباحث. . . ينحو المصطلح إلى إخفاء تعقيدات أكثر مما يكشف، وهو يشير في وقت واحد - ولكن على مجموعة مستويات - إلى تراث ثقافي وميراث سياسي، وإلى هوية اجتماعية أو أنطولوجيا، وإلى إبستمولوجيا، وإلى إيمان بسيط. لا ينبغي كي نتعرف إلى هذه المراجع المتعدِّدة أن نخلق تشويشًا، ليس أقله فيما يختص بالمكونات القانونية للحضارة الإسلامية». انظر:

M. B. Hooker, *Islamic Law in South- East Asia* (Singapore: Oxford University Press, 1984), p. 3.

(٦٠) علَّق مسئولون بريطانيون في بواكير القرن التاسع عشَر على «وجود صراع مستمر في كل ولاية تقريبًا. . . بين أنصار الأحكام المالاوية القديمة والحجَّاج (أي من حجُّوا وتلقوا قدرًا من المعارف الشرعية في الحجاز - المترجم)، وغيرهم من الشخصيات الدينية، الراغبين في إدخال قوانين العرب». انظر:

Anthony Milner, "Inventing Politics: The Case of Malaysia," *Past and Present*, vol. 132 (1991), p. 114.

تزامن نموُّ النفوذ الأوروبي في جنوب شرق آسيا مع حكم السلطان العثماني عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨)، الذي دفع تضاؤلُ هيمنته في المحيط الأوروبي، وتراجعُ الدعم العربي له، دفع البعضَ إلى الاعتقاد بأنه «أمِل في استعادتها في آسيا لتحقيق تأثير لم يتمكن من الاحتفاظ به في أوروبا». انظر:

Anthony Reid, "Nineteenth Century Pan- Islam in Indonesia and Malaysia," *Journal of Asian Studies*, vol. 26, no. 2 (1967), p. 279.

(٦١) انظر على سبيل المثال:

Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

(٦٢) Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," p. 6.

البنى الهرمية للأنظمة والمصادر القانونية؛ فمع اتحاد الهوية المالاوية والشرعية المسلمة بصورة أكبر، ابتُدئ باستبدال الأعراف الشرعية الإسلامية التي صنَّفتها النُّخب البريطانية ممارسات عُرْفية تقليدية لا تتماشى مع التفسير المهيمِن للقانون الإسلامي. وبالمثل ابتُدئ باستبدال أعراف قانونية أكثر أبويَّة بالقوانين الأمومية لإثنية مينان جاباو Minangkabau في غرب سومطره، ثم أصبحت التأويلات البريطانية للقانون الإسلامي ممارسات قانونية مقبولة في بعض مجالات العُرْف والدين المالاوي، مثل: الزواج والطلاق على سبيل المثال[٦٣]. في دولة مالايا «ما قبل الكولونيالية»، كانت الولاية القضائية تُمنح من السلطان بموجب صيغة (خطابات السلطة)، والتي استمر تناقلها بعد وصول البريطانيين، بوصفها علامة شكلية على احتفاظ السلطان بالسلطة المطلقة[٦٤]. ومن الناحية العملية، حظيت النُّخب الدينية الإسلامية باستقلال ذاتي ملحوظ، وحازت سلطة لا يُستهان بها ومارستها على الحكَّام[٦٥]. وسمحت بقرطة المؤسَّسات القانونية الإسلامية بإمكان السيطرة على القانون الإسلامي تدريجيًّا، ومن ذلك: أحكام أصدرها مجلس السلطان تنصُّ على

---

(٦٣) يسوق ممداني مثلًا حجَّة مقنعة لفهم الدولة الأفريقية ما بعد الكولونيالية فيما يخصُّ شبكة العلاقات بين النُّخب المحلية والقوى الكولونيالية في الدولة الكولونيالية.

«كانت العدالة العُرْفية موجَّهة إداريًّا . . . يتضح ذلك من خلال العودة إلى نقاشنا حول كيفية تعريف العُرْف فيما يتعلَّق بمجالين للحياة الاجتماعية: الأسرة والاقتصاد (التطور). حين يتعلَّق الأمر بتنظيم العلاقات بين الرجال والنساء، وكذلك بين الأجيال، ميَّزَ القانون العُرْفي وجهة نظر واحدة وفرضها دون سواها ـ وهي وجهة نظر ذكورية وسيادية senior في آن معًا ـ بوصفها تقليدية. أما حين يتعلَّق الأمر بمعايير «التطور» ـ مثل المحاصيل الإلزامية، وبناء المصاطب، وذبح الماشية ـ «فالتقليد» الوحيد الذي يؤكِّده هذا القانون هو طاعة الرئيس. وفي حال اختل ذلك، تكون الاستجابةُ الفورية هي القَسْرَ والإكراه اللذان تُزعم «تقليديتهما». أي إنه دائمًا ما يكون «العُرْف» ـ في هذه الحالة ـ قناعًا يُخفي وراءه إرادة السلطة المستعمِرة».

انظر:

Mahmood Mamdani, "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform," *Social Research*, vol. 66, no. 3 (1999), pp. 859-887.

(٦٤) Kuala Selangor correspondence, f. 87.

(٦٥) تشير السجلات الملكية من قدح، على سبيل المثال، إلى أن معلِّمي السلاطين المتدينين كانوا مستشارين مقرَّبين، وكان لهم تأثيرٌ معتبر على السلاطين، حتى إنهم دُفنوا إلى جوار تلامذتهم من السلاطين في مقابر العائلة الملكية في آلور سيتار.

انظر:

Undang- Undang Kedah, 109; Abdul Aziz b Mohd Ariff, *Undang- undang Islam di Kedah Sebelum Penjajahan Inggeris-Satu Penilaian Sejarah*. UKM Bangi1996-97. (Kedah State Archive TS096).

أنه يحقُّ لمعلِّمي الدين والقضاة المجازين حصرًا العملُ في الدولة، ولهم أن يعلِّموا القرآنَ والمواضيع المصادَقَ عليها فقط[٦٦]. وقد عالج الاجتماع الأول لسلاطين الولايات المتحدة المالاوية قضايا تعيين القضاة، والجهود المطلوبة لتوحيد معايير بعض عناصر القانون الإسلامي، مثل الزكاة[٦٧] وشرعت الولايات المالاوية في تأسيس مجالس دولة مختصَّة بالقضايا الإسلامية (جمعية العلماء، والمجلس الديني الإسلامي في كيلنتن ١٩١٥، وجماعة العلماء في قدح ١٩٠٤)، وتعيين كبير القضاة وشيوخ الإسلام (مفتو الدولة والفقهاء الرئيسون الذين تلقوا معارفهم الشرعية في الحجاز غالبًا).

وقد ترافقت مَرْكَزة الولاية القضائية على القانون الإسلامي ـ في معظم الأحيان ـ مع محاولة توحيد محتواها. ففي كيلنتن (دار النعيم) نصَّت «الإشعارات» التي أصدرها مجلس السلطان عام ١٩١٧ على وجوب «عدم الإدلاء بالفتوى في أية مسألة من المسائل الفقهية دون موافقة مسبَقة من المجلس الديني الإسلامي، ووجوب تقليد المذهب الشافعي في كل الفتاوى الصادرة للمُستَفتين من الشافعية، إلا في حال صدورها من المفتي». كما أن التفويض الصادر للفقيه (المفتي) وكبير القضاة (القاضي)، ألزمهم في الوقت نفسه «اتباع الشريعة المحمدية أو اللوائح القانونية الرسمية [السياسة الشرعية]، وفقًا لمعتمَد المذهب الشافعي، وبما يصبُّ في مصلحة حوكمة الدولة»[٦٨]. وفي مطلع القرن العشرين أصبحت مفاهيم السياسة الشرعية

---

(٦٦) بدأ تعيين القاضي في سلانجور ضمن مقر إقامة المندوب السامي البريطاني، وتشير مراسلات مجلس الولاية لعام ١٨٨٤، إلى أن هذه العملية أصبحت جزءًا من عمل الدولة بحلول ذلك الوقت. وفي الأرشيف القومي الماليزي:

(KL1142/84: electronic record no. s0003341, 0092914), and (0004035- 17.03.1885).

نجد تقديمًا لمشروع تعيين القاضي «إلى المندوب السامي للتدقيق والموافقة». وفي ٦٧٨/ ٨٥ ـ ٠٠٠٤١٥٢: من القاضي الحاجِّ جعفر ابن الحاجِّ عبد الصمد (شروحات التعيين وإقالة نائب القاضي والإمام). واستمر التوافق بين السلطان والنُّخب الدينية الإسلامية في ولايات مالايا، بغض النظر عن هذا، واختلف تنامي حضور السلطان ضمن الولاية القضائية للنُّخب المسلمة بين ولاية وأخرى.

(٦٧) محاضر مجلس الدولة، دوربار، ١٨٩٦.

(٦٨) W. R. Roff, "Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 25, no. 2 (1983), pp. 323 - 338.

يحاجج روف بأن كيلنتن تميَّزت بين الولايات المالاوية بتبنِّيها للمجلس الديني الإسلامي =

والمصلحة، التي مرجعها اللوائح القانونية الرسمية ومصالح حوكمة الدولة، أصبحت مكونات رئيسة لخطاب جديد في الإسلام والسياسة عمَّ أنحاء العالم المسلم[٦٩]. وسنناقش في الفصل الخامس المفهوم الأوسع للسياسة الشرعية وتطوره في الخطاب السياسي للدولة المسلمة.

لقد فتح مبدأ «مصلحة الدولة» البابَ أمام سجالات حول المسائل المستحدثة في القانون، والتي تضمَّنت سنَّ قوانين إسلامية قاطعة يجري تطبيقها بواسطة أجهزة الدولة، إضافة إلى أحكام جديدة للفصل في الخصومات بين المسلمين. ووفقًا لويليام روف، كانت تلك صراعات على «السلطة، والمحكمة، والقرار... وحجاجًا حول كيفية الحجاج» لعبت الشريعة فيها دورًا محوريًا. ومع تنامي الضغوط من الداخل والخارج لتحديث الإسلام وتعريفه، أو إعادة تعريفه، كانت القضايا المفتاحية في كيلنتن والولايات المسلمة في أوائل القرن العشرين، تكمن في سؤال: ما هو المصدر الذي تُستمد الشريعة منه؟ ومن هو الـمُخوَّل بتقرير مضمونها وقوامها؟ قام السجال في كيلنتن بين الأطراف التي رأت حاجة في السماح ببعض الـمَيْلِ عن مدرسة واحدة للقانون الإسلامي في سبيل المصلحة العامة، متوسِّلَة ـ على سبيل التلفيق ـ بعض المبادئ (المأخوذة عن التعاليم الديوبَنْدية)(*)، وبعض الجماعات الأخرى مثل المجلس الديني الإسلامي.

يجسِّدُ الـمُشرِّع الجديد للسلطة ومصدر التفويض في كيلنتن... صياغة

= (الذي تأسَّس عام ١٩١٥، بعد تمرُّد ريفي ضد الحكم البريطاني، وتحت إصرار الأرستقراطية المحلية والنُّخب الدينية)، ومشارعات العلماء للفصل في القضايا الإسلامية.

(٦٩) انظر:

Rafiuddin Ahmed on late nineteenth-century Bengal, in: Gopal Krishna, ed., *Contributions to South Asian Studies* (Delhi: Oxford University Press, 1979), vol. 1, pp. 92-94.

وفي سياق الجدل الحداثوي في مصر: الأفغاني ومحمد عبده في كتاب ألبرت حوراني **الفكر العربي في عصر النهضة**. ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي في كتاب ساطع الحصري **ثلاثة إصلاحيين: دراسة في الفكر السياسي العربي الحديث**. انظر أيضًا:

Aram A. Yengoyan, "Cultural Forms and a Theory of Constraints," in: A. Becker and Aram Yengoyan, eds., *The Imagination of Reality: Essays in South East Asian Coherence Systems* (Norwood, NJ: Ablex Publishing Co., 1981), pp. 326-327.

(*) نسبة إلى دار العلوم في ديوبُنْد (الهند)، وهي جامعة إسلامية وحركة إصلاحية تأسست سنة ١٨٦٦، تدرِّس العلوم الإسلامية على المذهب الحنفي. (المترجم).

جديدة لمقوِّمين من المقوِّمات الإسلامية الجوهرية، وهما: السلطة الزمنية (السلطان) على المجتمع المسلم مقترنة بـ(الشورى) مع العلماء. وقد شارك المجلس مع ذلك في التكوينات القانونية والبيروقراطية التي استُعيرت من البريطانيين. وفي تأسيسه باسم السلطان الذي هو نائب الخليفة وتحت مسئوليته، بوصفه مفوَّضًا - في ظاهر الأمر -؛ ما يُظهر بشكل أساسي محاباة لمصالح الأرستقراطية الحاكمة للدولة والعلماء المتحالفين معها[٧٠].

لقد كانت بنية القانون الإسلامي والعُرْفي وإدارته محلَّ نزاع بين السلاطين المالاويين والكولونياليين البريطانيين بصفة متصلة خلال الحقبة محل البحث في هذا الكتاب. وبينما كان السلاطين قبل عام ١٨٩٦ هم محكمة الاستئناف النهائية في اتحاد الولايات المالاوية، استُبدل بهم بعد عام ١٨٩٦ المفوَّض القضائي. وقد تربَّع المفوَّض القضائي على قمة هرم المحكمة، التي وضعت **القاضي** وزعماء القرى في قاع النظام، وأزالت تدَريجيًّا حقوقَ الاستئناف والرقابة على الجرائم التي يعاقب عليها القانون بالإعدام، من يد المندوب السامي والسلطان على السواء. وفي عام ١٩٠٤، انتزع الحكَّام المالاويون بعضًا من تلك الحقوق من خلال المطالبة بمؤسَّسة منفصلة تتولى الولاية القضائية للقانون الإسلامي وتطبيقه، والمحاجة بأن القانون الإسلامي لا يمكن إدارته بحقٍّ على يد قضاة غير مسلمين وغير مالاويين[٧١]. وكان على المحاكم الإسلامية في النهاية الاستجابة إلى السلطان بصفته رأسَ الإسلام في كل ولاية، كما أُعيد القضاة المسلمون المحليون والمسئولون المسلمون الآخرون إلى نظام القضاء تحت مظلَّة الدولة هذه المرة، وعُيِّن أفراد من النُّخبة المالاوية في مناصب إدارية، وقد طالب هؤلاء بموقع لهم في النظام الجديد بوصفهم زعماء؛ ورؤساء قرى، وشخصيات إسلامية محلية. وقد شجَّع البريطانيون تأهيل هذه الطبقة المدنية المالاوية الجديدة وتوظيفها.

---

(٧٠) Yengoyan, Ibid., p. 337.

(٧١) يبدو أن التأهيل في مكتب الهند والمكتب الكولونيالي قد شمل معظم المسئولين المبتدئين الذين عُيِّنوا للتحكيم في قضايا السكان المحليين، ولعل هذا سبب آخر لتفضيل النُّخب المالاوية إدارتها الخاصة لقانون الأحوال الشخصية. انظر:

A. Berriedale Keith, ed., *Speeches and Documents on Indian Policy, 1750-1921* (London: Oxford University Press, 1922), pp. 114-155.

وبحلول عام ١٩٠٤، أُدمِجت السلطنة ومعظم مواقع النُّخبة في بنية الدولة الكولونيالية البريطانية. ووفقًا لتوصيف جي. م. غوليك J.M.Gullick فقد «تربّع السلطان - الآن - على قمة النظام الحكومي الذي اشتمل على مجالس الدولة، وسلطة وزراء مدفوعي الأجر...، ومسئولي المناطق، ورؤساء المقاطعات الفرعية، ومسئولي الأراضي الذين ينظمون استخدام الأراضي الزراعية كشكل من المِلكية القابلة للنقل، والبيروقراطية الإسلامية». وكان تشريع القوانين المحمدية في الولايات الفيدرالية الأربع إنجازًا مميّزًا، وإقرارًا بالقيود المفروضة على سلطة الحكّام، إذ حوّل سلطة الحكام على قضايا الدين والعُرْف إلى مسألة قانون. غير أنه في الوقت نفسه حدَّد - بصرامة - موقع القانون الإسلامي والعُرْفي وتطبيقه في إطار الولاية القضائية الشاملة للدولة الكولونيالية. وفي عام ١٩٠٥، ارتأى الحكام أن يقوم كبير القضاة بتلقّي التظلُّمات بدلًا من القضاة البريطانيين غير العالمين بالقانون الإسلامي، على أن يتلقّى الحكّام بأنفسهم التظلُّمات الختامية. تم الاستماع إلى توصيات الحكام، لكن بعد ذلك تأسّست محكمة عليا للتظلُّمات. وبعد عام واحد فقط، انتقل قرار البتّ في التظلُّمات الختامية إلى «مجلس الخاصّة»، وتوحّد النظام القانوني المالاوي تحت حكم السلطة البريطانية في خاتمة المطاف.

سُمِح للنُّخب المحلية في مالايا بحكم ذاتي في إطار قضايا الدين والعُرْف، ولهذا السبب أصبحوا **مجرّد** قيّمين على الدين والثقافة، على حسابِ مواقعَ كثيرة كانت لهم في الماضي. ولكن في النهاية كان تغيُّر **ما** مثّلته النُّخب المالاوية، هو ما غيّر بالمحصّلة طبيعة هذه النُّخب بالنسبة إلى الدولة والمجتمع، وقصَر مصالحها على حفظِ مجالي الدين والثقافة. ثم إنه، شيئًا فشيئًا، عُدّت تكوينات الدولة الكولونيالية وسلطاتها نطاقًا شرعيًّا للإسلام. لم يُلْقِ منصب السلطان بظلاله على الإسلام والثقافة بوصفه سلطة مطلقة وحسب، بل اتحد الآن مع سلطة الدولة وإمكاناتها لإعداد برنامجها المؤسّسي على مدى عقود. إن مركزة الإسلام والهوية المالاوية في قبضة السلاطين، كان مؤدّاه أن أية تحديات تعترض سلطتهم ستأتي من النُّخب الإسلامية القديمة، والجديدة على وجه التحديد[٧٢].

---

(٧٢) Kikue Hamayotsu: "Politics of Syariah Reform: The Making of the State Religio- Legal =

لقد بدأ القانون، بعد أن أصبح مقوّمًا مركزيًا لقوة الحكّام المحليين وسلطتهم، ومع انكماش ولايتهم القضائية على دوائر الدولة والقانون الأخرى - بدأ يحتلُّ أهمية سياسية كبرى ليصبح طرفًا رئيسًا في الصراع بين النُّخبِ المحلية والسلطة؛ إضافة إلى أن النزاع بين الجماعات المحلية حول دلالة الإسلام والقانون الإسلامي ومضمونهما واتجاههما قد استمرَّ في الدولة ما بعد الكولونيالية. ربما هي مفارقة؛ أن تمنح مساعي الدولة الكولونيالية لتدعيم سلطة الحكّام المحلية من خلال تأسيسها على الإسلام، دافعًا جديدًا بالمقابل - للمعارضة من قِبَل جماعات أخرى - من بينها النُّخب الدينية العليا - لكي تحمل دعاوى منافسة على القاعدة السياسية نفسها(٧٣). وقد استمرت هذه المعركة محتدمة في الدولة ما بعد الكولونيالية.

الإقليم: الأرض وإعادة ترتيب السلطة المحلية

ثمة تفسيران سائدان لعدم التدخل البريطاني في القانون الإسلامي؛ **أولهما**: قلّة جدواه من جهة الاستنزاف الاقتصادي، الأمر الذي لا يستدعي إثارة القلاقل بالمحصِّلة. **وثانيهما**: أن القوانين الإسلامية للأحوال الشخصية على وجه الخصوص قد نُحِّيت جانبًا؛ لأنها مفصَّلة ومصونةٌ بين يدي المسلمين المحليين. بيد أن أيًّا من هاتين الحُجتين ليس كافيًا لتفسير تجزئة السيطرة على القانون الإسلامي خلال الحقبة الكولونيالية. ويُشير البحث في السجلات التي وثقت تمظهرات الحياة اليومية لهذا الصراع، إلى أن الوضع تجاوز الصراع الصفري بين النُّخب المحلية والكولونيالية للسيطرة على القانون؛ إذ غالبًا ما سعت النُّخب المحلية لتوظيف هيمنة المسئولين الكولونياليين وإمكاناتهم المؤسَّساتية لبلوغ مآربها الخاصة، وأبدى هؤلاء المسئولون تردُّدًا - في بعض الأحيان - تجاه المجازفة في مضمار الشئون

Apparatus," in: Virginia Hooker and Norani Othman, eds., *Malaysia: Islam, Society and Politics* = (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), and "Beyond Doctrine and Dogma: Religion and Politics in Southeast Asia," in: Erik Kuhonta, Dan Slater, and Tuong Vu, eds., *Southeast Asia in Political Science: Theory, Region, and Qualitative Analysis* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2008), and Michael G. Peletz, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

(٧٣) William R. Roff, *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse* (London: Croom Helm, 1987).

الدينية المحلية، بغض النظر عن التعليمات الواضحة لرؤسائهم. وخضعت بعض مؤسَّسات القانون الإسلامي المخصوصة والنُّخب المسيطرة عليها لمراقبة وسطوة كولونيالية، وتغيرت السيرورات بصورة ملحوظة.

لم تكن الولاية القضائية في الفترة الأولى من عمر الدولة الكولونيالية مخوَّلة؛ إذ توجَّب بناؤها، وأسفر بناء ولاية قضائية مقسَّمة عن تنظيم جديد للإقليم وحيازة الأراضي. وكان لذلك في المقابل آثارٌ فاصلة على البنى الهرمية المحلية للإسلام، والبتِّ القضائي في النزاعات، وتقاسم السلطة على القانون الإسلامي. لقد كان تعريف الولاية القضائية في إطار الأرض يضفر السلطة والمكانَ في جديلة واحدة، وكانت السيطرة على الأرض تحتلُّ صدارة جدول الأعمال الكولونيالي. ومثَّلت معاهدات مثل «الله آباد» و«بانكور» جانبًا من الجهود المبذولة لتأمين السيطرة على حيِّز منفصل (البنغال وبيراق) لأسباب اقتصادية في المقام الأول: الموارد الغنية لتَيْنِك الولايتين والفرص التي وفرتاها للمصالح التجارية البريطانية. ثمة نتيجتان رئيستان تمخضت عنهما هذه المعاهدات تمثلتا في إعادة تعريف الحدود (بأدوات عسكرية وإدارية) وملكية الأرض (من ناحية فلسفية وقانونية): «بقدر ما يمكن التأكيد على خضوع منطق النزعة التجارية في التجارة الإمبراطورية للضرورات البيروقراطية للدولة الإمبراطورية، يمكن القول إن الأرض أصبحت جوهر الدولة الكولونيالية»[(٧٤)].

في مالايا دعمت التغيُّرات في النظام القضائي الإقليمي سلطة الحكَّام المحليين، وأفسحت المجال في الوقت نفسه أمام التمدُّد الكولونيالي في صميم الملكية الخاصة، بغية تأمينها؛ خدمة للمصالح الاقتصادية الكولونيالية. وحدث تغيُّرٌ سريع وشامل في قانون الأرض، وتغيُّرٌ تدريجي واسع النطاق - وليس ذلك مستغربًا - في أدوار بعض النُّخب على حساب غيرها. وقد دعم السلاطين والبريطانيون تقاليد الحياة الزراعية المالاوية، مشدِّدين على فضيلة الحياة الريفية في مالايا، بينما عزلوا معظم المالاويين في القرى. وفي معظم الأحيان، تمت شَرْعَنة التغيير والمحافظة عبر التوسل بالإسلام و«التقليد».

---

(٧٤) Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, p. 110.

وفي عام ١٨٨٣، أرسل و. إي. ماسكويل W. E. Maxwell، المفوَّض الكولونيالي لشئون الأراضي، رسالة إلى وزير المستعمَرات مقترحًا فيها قانونًا للعرض على البرلمان:

> . . . وأعتقد أن في إطاره سيكون في الإمكان تنظيم إدارة شعبة الأرض في المستعمَرة، وتأسيس نظام لحكم المناطق عن طريق الزعماء البلديين، والموضوعان مرتبطان على نحو وثيق. وبينما لا يمكن لنظام عائدات الأراضي أن يعمل دون التوظيف الحصيف للمسئولين المحليين البلديين من ناحية، فإن توظيف الزعماء البلديين كشرطة ريفية سيكون قليل الجدوى، مالم يكن لهؤلاء نفوذ محليٌّ مرتكز على مواقعهم بوصفهم ملَّاكَ أراض ومسئولين عن جباية عائداتها من ناحية أخرى[٧٥].

كان ماكسويل ـ مساعد المندوب السامي في بيراق بعد وفاة بيرش ـ مؤيدًا بشدة لإصلاح وضعية الأراضي في الولايات المالاوية، وتدلِّل حملته التي شنَّها لتحقيق ذلك على نمط آخر من الإجراءات في مالايا، وهو: تصنيف «قانون السكان الأصلاء» وتأسيسه لأغراض الحكم. وقد واجهت ماكسويل مشكلة رئيسة، وهي أن الفهم المنطقي للممارسات والأعراف المالاوية الحالية، فيما يتعلق بملكية الأرض، كان أقربَ إلى المستحيل. وفي سعيه لحلِّ هذه المشكلة بنفسه عمد إلى نشر رواية عن حيازة الأراضي في مالايا، مستعينًا بمصادر أدبية مالاوية وبملحوظاته الخاصة.

ونوَّه ماكسويل إلى أن الحقَّ في الأرض، بمعزل عن ملكية الأرض، هو حقٌّ ممنوح بحكم الاستعمال المتواصل للأرض، وأن القوانين المعمول بها في مالايا من قبل السلطات البريطانية قد أغفلت هذه الحقيقة لصالح قوانين الأرض البريطانية المؤسَّسة على مفاهيم قروسطية. إن رغبة ماكسويل في استدماج الأعراف المالاوية الخاصة بالأرض في منظومة «حديثة»، قد أدَّت إلى انخراطه في تقصِّي إمكانية تكييف نظام تورنس(*) المبتكر في أستراليا،

---

(٧٥) W. E. Maxwell, *Memorandum on the Introduction of a Land Code in the Native States in the Malay Peninsula* (Singapore: Government Printers, 1894).

(*) **Torrens**: نظام تسجيل الأراضي: سجلٌّ لملكية الأرض يُحفظ بضمان الدولة التي تمنح سَنَدَ =

مع الولايات المالاوية[٧٦]. كان هذا الحلُّ جديدًا تمامًا بالنسبة إلى المستعمَرة والدولة الأم، فهو يتمثَّل في مواءمة من نظام تورنس تتلاءم مع ما أسماه «نظام العُشر»؛ أي تقدير الضريبة على الأرض، وهي الضريبة المشروعة في القانون الإسلامي. ولم يحظَ ذلك بموافقة فرانك سويتنهام Frank Swettenham، المندوب السامي في سلانجور، والذي حاجَج بأن نظام العشر لم يكن جزءًا من العُرْف المالاوي. واحتجَّ ماكسويل في خلاصة ردِّه بأن هذا النهج الجديد لفرض الضرائب كان في جوهره تدعيمًا للمُثُل الإسلامية والمالاوية، وهو أمر لا يمكن للحكَّام المالاويين الحاليين فعله من دون الدولة الكولونيالية:

> لأن السيد سويتنهام والسيد رودجر لم يريا في شبه الجزيرة المالاوية حكومة محمَّدية متحضِّرة ومنظَّمة كما يجب لجباية ضرائبها بصورة مناسبة، افترض كلاهما أن الضرائب المحمَّدية المعترف بها لا يمكن جبايتها، وهذا أمر خطأ تمامًا. كما أنه من الخطأ أيضًا افتراض أن المزارع المالاوي هو قنٌّ لا يحمل أيَّ رغبة في تملُّك الأرض، فقط لأن الراجا المالاوي طاغية... وقد أخطأ السيد سويتنهام في توصيفه لغموض الحقوق تحت الحكم المالاوي... وإزاء هذه الفرضيات والتعسُّفات في سبيل القانون بدلًا من التوقف عندها كما يفعل المالاويون، على اعتبار أن الانتهاكات المتأتِّية عنها تتمُّ بحكم الضرورة حين يكون مرتكب الجريمة هو الحاكمَ الأعلى، وهذا كله جديرٌ بالملاحظة؛ لأنه في ظلِّ بعض الظروف، يُرتأى أن يكون من الأهمية الكبرى بمكان تجاهلُ مصالحهم ومشاعرهم[٧٧].

= ملكية غير قابل للإلغاء لمن أُدرِج اسْمُهُ في السجل. على أن يتمَّ نقل ملكية الأرض عبر تسجيل سندات الملكية بدلًا من حُجج نقل الملكية. (المترجم).

(٧٦) استُحدث في جنوب أستراليا عام ١٨٥٨، أسَّس نظام تسجيل الأراضي سجلًا لسندات ملكيَّة الأرض في الدولة، وحقوق ملكية للأرض لا مجال للطعن فيها لأولئك المسجِّلين: و«قد أثمر ذلك نظامًا للحيازة وفَّر للمُزارع حقَّ الإشغال الدائم وإمكانية نقل الملكية، ويكون ذلك رهنًا بإعادة التقييم على فترات زمنية منتظمة. وكان هذا مزاوجة مبتكرة وعملية بين ملكيةِ الأرض في مالايا وقواعدِ الأرض الحديثة. انظر:

Teck Ghee Lim, *Origins of a Colonial Economy* (Penang, Malaysia: Universiti Sains Malaya, 1976), p. 16.

(٧٧) انظر: Maxwell 1894.

وبالتوازي مع بناء «قانون السكان الأُصلاء» ووضع تفاصيل تطبيقه، كانت هناك ـ في التفكير الكولونيالي البريطاني ـ خططٌ «للحاكم البلدي» والمطامح المالاوية/ المسلمة. وربما كانت حصيلة عمليات البناء تلك جديدة بالكامل، كما كان تطبيق نظام تورنس في مالايا، لكنها صيغت في قالب الدعوة إلى القانون الإسلامي والاحتذاء بالحكم الكولونيالي. وتكشف الملحوظة التي تقدَّم ذكرها، والتي تمثلت في تراشق حام بين اثنين من الإداريين الكولونياليين، عن صلة بين اثنين من مقومات السياسة التي حرَص البريطانيون عمومًا على إبقائهما منفصلَيْن، وهما: إعادة ترتيب القانون الإسلامي، وأنظمة ملكية الأرض. وقد يكون هذا سببًا في عدم إعطاء أنظمة نقل ملكية الأراضي ـ وهو تطور حاسم إبَّان الحقبة الكولونيالية ـ الأهمية المستحقة بوصفه منحىً رئيسًا في تاريخ القانون الإسلامي(٧٨). وكان للتغييرات في ملكية الأرض والسيطرة عليها تَبِعاتٌ هائلة على سلطة النُّخبة وحكمها، سواء كانت محلية أم كولونيالية(٧٩).

لقد تغيَّرت مفاهيم الملكية والسيطرة على المكان على نحو خطير خلال الحقبة الكولونيالية في مالايا والهند. **أولًا**: تحول معنى الأرض نفسها وعلاقتها بالملكية، والاستغلال، والإنتاج، والمشاركة، والنقل من خلال محاولة وضع معايير موحَّدة لقانون الأرض وضبطه على امتداد الدولة؛ ذلك أن: «التقنين شوَّه الحياة الاجتماعية عن طريق اختيار المادة وتفسيرها؛ فقضية ملكية الأرض، على سبيل المثال، كانت قضية مركَّبة تضمنت حقوقًا

---

(٧٨) رصد باحثون في المؤسَّسات الإسلامية وجود صلات مؤثِّرة بين أنظمة الأرض والملكية، والمؤسَّسات التعليمية، والمؤسَّسات القانونية؛ ومنهم على سبيل المثال:

Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman, eds. *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), and Yoginder Sikand, *Bastions of the Believers: Madrasas and Islamic Education in India* (New Delhi: Penguin, 2005).

(٧٩) يبقى الارتباط بين الولاية القضائية والأرض أمرًا مهمًّا في الدول ما بعد الكولونيالية، حيث لا تزال العلاقة قائمة بين الدين والإثنية من جهة، وملكية الأرض والموارد من جهة أخرى. ويناقش الفصل السابع مسألة التحوُّل عن الإسلام في ماليزيا المعاصرة، حيث تُقيَّد الهوية الإثنية المالاوية بحقوق تفضيلية من ناحية ملكية الأرض والمنافع الاقتصادية للدولة. فهل يخسر المالاوي حقوقًا خاصة متعلِّقة بالأرض إذا خرج من الإسلام؟ وهل تُعالج هذه القضية في المحاكم الشرعية أم في المحاكم المدنية؟

وواجبات متبادلة في عدد من العلاقات، ولم يكن من الممكن أبدًا احتواؤها بشكل كاف داخل إطار السؤال البسيط الذي تملَّك أذهان العديد من الإداريين البريطانيين: مَنْ يرث الأرض؟»[٨٠]. وفي حين لم يكن ثمة اعتقاد، في الفترة ما قبل الكولونيالية، بأن الأرض شيء «يُمتلَك»، فضلًا عن أن يُباعَ ويُشترى، وضعت الضروراتُ الاقتصاديةُ للكولونيالية علاقاتِ الملكية الخاصة في صَدارة قانون الأرض. ويحاجج ديركس بأنه قد:

> انتعشت أحوال ذوي الحظوة الذين تسلَّموا المكتب الحكومي في النظام ما قبل الكولونيالي في كنف قانون الملكية الخاصة، ومارسوا هيمنة سياسية بحكم حقوقهم القانونية الجديدة... وهم (يستخدمون) محاكم الشركة حين يتفق ذلك مع مصالحهم، لكنهم (يمارسون) ولاية قضائية مفرطة حينما يكون القانون مناقضًا لمصالحهم أو غير ملائم لها[٨١].

وفي الهند تمكَّنت بعض النُّخب المحلية العاملة بالاشتراك مع الدولة الكولونيالية ـ في أغلب الأحيان ـ من «استملاك مساحات معتبرة من الأرض، ووضعها تحت سيطرتهم السياسية، ثم تسجيل أنفسهم بوصفهم ملَّاكًا تحت السلطة القانونية البريطانية»[٨٢].

ويشكِّل قانون الأرض مثالًا جيدًا للطرائق التي تآلفت من خلالها التقنيات البريطانية في تعريف الممارسة المحلية والإسلامية وتقنينها مع شبكات النُّخبة المحلية ومؤسَّسات جديدة للإدارة؛ لتغيير محتوى القانون الإسلامي ونطاقه ودلالته. ففي عام ١٨٧٥، على سبيل المثال، اعترفت الحكومة بسندات المِلْكية المالاوية، طالما لم تقم أطراف أخرى بإصدار عقود الإيجار، وهو قانون سهَّل نَزْعَ ملكية الأرض من الفلاحين المالاويين، وجاء نقيضًا للقانون العُرْفي المالاوي. وقد أقرَّ قانون سلانجور للأراضي عام ١٨٩١ أن ملكية الأرض تعود كليَّة للسلطان، على الرغم من عدم وجود

---

(٨٠) Anderson, "Legal Scholarship and the Politics of Islam in British India," p. 15.

(٨١) انظر: "From Little King to Landlord," 1986. Also J. B. Norton, *The Administration of Justice in South India* (Madras, 1953).

(٨٢) Eric Stokes, *The Peasant and the Raj* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1978), p. 84, and Marc Galanter, "Why the "Haves" Come Out Ahead: Speculations on the Limits of Legal Change," *Law and Society Review*, vol. 9 (1974).

دليل على هذا الزعم، وصنَّف المزارعَ المالاوية الصغيرة على أنها «أرض عُرْفية محمَّدية»، بغية تسجيل هذه المزارع الصغيرة ومطالبتها بدفع الضرائب. شجعت «الأرض العُرْفية» الفلاح المالاوي على البقاء في قطعة أرض زراعية واحدة بدلًا من الرعي والتنقُّل، وهو تغيير كان مهمًّا لاستقرار الدولة الكولونيالية. وما إن يتسلَّم الفلاح الأرضَ لمدة عقد كامل، فإنه يُمكَّن من بيعها (للسماح بالممارسات المسلمة المتعلقة بالمواريث في ظاهر الأمر). وقد تغيَّر الحقُّ في تملُّك أرض عُرْفية في عام ١٨٩٢ للسماح للجميع - بقطع النظر عن العرق أو الدين - بامتلاكها وبيعها؛ الأمر الذي رفع قيمتها بصورة ملحوظة[٨٣]. واشتمل التدخل الكولونيالي في ملكية الأرض والتوسُّع في مجالات أخرى للدولة على مساعٍ لتطبيع الوجود الكولونيالي في المستعمَرة وفي الدولة الأم على السواء[٨٤]. كما كانت الغاية من فرض الضرائب وملكية الأرض هي ترسيخ النظام الكولونيالي الجديد بوصفه نظامًا مستقرًا، وسلميًّا، ومنتجًا، وقانونيًّا (بقدر ما هو معارض للزعزعة، والعسكرة، والابتزاز، والفساد، كما أكَّد بعض المعلِّقين الهنود والبريطانيين في الهند البريطانية خلال محاكمة هاستينغز على سبيل المثال)[٨٥]. ومن الطرائق التي اعتُمدت لتحقيق هذا: تقديم التدخل البريطاني بوصفه استعادة للنظام والسِّلم في مجتمع المستعمَرة، بحيث يتمكن الحكام «التقليديون» من الحكم بحق. وقد استُخدم هذا الخطاب بشكل مختلف بين الهند ومالايا، على اعتبار أن مالايا كانت خاضعة لمبادئ الحكم غير المباشر، غير أنه في كلتا الحالتين كان تدعيمُ «العُرْف» ونظام حكم النُّخب «التقليدية» ركيزة أساسية استند إليها البريطانيون لشرعنة السياسة الكولونيالية. وفي عدَّة حالات، كانت الأعراف والتقاليد بنى خاصَّة بالحقبة الكولونيالية، أو أُعيد تعريفها لتحمل دلالات سياسية نوعية جديدة على يد النُّخب المحلية والكولونيالية. وفي الحالتين

---

(٨٣) Gullick, *Rulers and Residents: Influence and Power in the Malay States, 1870-1920*, p. 196.

(٨٤) «كان البريطانيون منشغلين بشأن المِلْكية إلى حدّ ما؛ لأنهم اعتبروها وسيلة أساسية لتنظيم المجتمع الزراعي الهندي، ولأنهم أرادوا أيضًا تأسيس قواعد متماسكة أيديولوجيًّا وممنهجة وظيفيًّا لتحصيل العوائد».

Dirks 1986, "From Little King to Landlord: Property, Law, and the Gift under the Madras Permanent Settlement," *Comparative Studies in Society and History* 28, no. 2. (Apr. 1986), pp. 307-33.

(٨٥) Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, p. 111.

الهندية والمالاوية، أُعيد تعريف الأنظمة «التقليدية» وملكية الأرض، وتم استغلالهما لأغراض تتعلّق بالإصلاح القانوني الكولونيالي[٨٦] وقد حاجج باحثون في الاقتصاد السياسي للهند الكولونيالية بأن المشروع الكولونيالي جمع نمطَيْن رئيسَيْن للمصلحة الاقتصادية: أحدهما يخصُّ الكولونيالية البريطانية، والآخر يخصُّ النُّخب المالكة للأرض في الهند. ولا ريب أن التغيُّرات التي جرت في النظام القانوني فيما يتعلق بالأرض في مالايا والهند هي تمثيلات بيِّنة على ذلك. وقد أشارت أولريكه فرايتاغ Ulrika Freitag إلى أن «مضامين هذه التوليفة قد برهنت على تعقيد أكبر مما يبدو عليه الأمر»، ولعل النُّخب المحلية شاركت في إصلاحات الأرض البريطانية الكولونيالية، لكنها فعلت ذلك في سبيل مصالحها الخاصة، وقد تغيَّرت مواقعها في المجتمع الهندي على خلفية مشاركتها في الدولة الكولونيالية[٨٧] وعلى شاكلة مالايا، تعاظمت أهمية النُّخب المالكة للأرض بالنسبة إلى الدولة الكولونيالية في الوقت الذي كانت النُّخب الأخرى تنهض فيه بوصفها رموزَ معارضة كامنة. وقد خلق التماهي بين النُّخب المالكة للأرض والدولة الكولونيالية وإقصاء الجماعات المحلية الأخرى لهذه الأخيرة دينامية سياسية محلية، لم تتمكن الدولة الكولونيالية من حصرها أو السيطرة عليها في معظم الأحوال.

في الهند ومالايا على السواء، استُدمجت الجماعات الموجودة قبلًا، ذات الصلة العميقة بالأرض المحلية في الدولة الكولونيالية وقانونها بطرائق مبتكرة. وأركِّز في حالة الهند على مالك الأرض Zamindar، وفي مالايا على زعيم القرية Penghulu. كان نظام ملكية الأراضي الهندي Zamindari مؤسَّسة ما قبل مغولية لملكية الأرض الموروثة، خضعت لعدَّة تعديلات خلال

---

(٨٦) أُعجب كورنواليس، الحاكم العام للهند (١٧٨٦ ـ ١٧٩٣)، بمدلول مختلف للتقليد حين ارتأى أن الاستيطان الدائم من شأنه أن يخلق في الهند طبقة ملّاك عقاريين إنكليز. وسنناقش باستفاضة أكبر بناء التقليد والثقافة فيما يتعلق بالقانون الإسلامي في الفصل الرابع الذي يعالج إعادة تعريف القوانين والمؤسَّسات الإسلامية.

(٨٧) «بالتعريف، همَّش إنشاء هذا النظام الاجتماعي بذاته جماعات معينة. . . التي شكَّلت ردودها. . . وبشكل خاص في الطرق التي اعتمدتْها للفرز بين نُظمها الثقافية الفرعية التي تستلزم تعديلًا وتلك التي تستلزم حماية ضد تغلغل الدولة الغربية ـ مكوِّنًا مهمًّا في النظام الاجتماعي الناتج». انظر: Thomas Metcalf, *Land, Landlords, and the British Raj: Northern India in the Nineteenth Century* (Berkeley, CA: University of California Press, 1979), and Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988).

الحقب المغولية والبريطانية في الهند. وفي الحقبة ما قبل الكولونيالية، كان ملّاك الأراضي ورثة للأرض. وفي ظلِّ الحكّام المغوليين، عُرف هؤلاء بوصفهم ملّاكَ أرض يَجْبون الأجرة (تمييزًا لهم عن المزارعين)، وحازوا سلطات إدارية وعسكرية واجتماعية. وقد أشرفت محاكمهم على إدارة الشئون العدلية على المستوى المحلي، كما اعتمد الأباطرة المغول والنوّابون على هذه الطبقة من ملّاك الأرض. ولم يكن لهؤلاء الملّاك أن يمتلكوا أرضًا أو يرثوها بشكل تلقائي، وإنما كان ذلك منحة من الحاكم. وعليه، بقيت علاقة المنفعة المتبادلة بين ورثة الأراضي المحليين والنُّخب الإمبراطورية/الأرستقراطية في حالة توازن.

وقد أحالت الدواوين التي تسلّمتها شركة الهند الشرقية (بناءً على معاهدة «الله آباد») ملّاك الأراضي إلى ملتزمين (مسئولين عن جباية الضرائب الزراعية)، أو استبدلت بملّاك الأراضي الوارثين «غير المتعاونين» ملتزمين جددًا. اتبعت خطة هاستينغز مع ورثة الأراضي سياسة الجزرة (نسبة ١٠٪ من الأرباح) والعصا (استبدال شركة الهند الشرقية بهم)، وبينما اختارت أكثر عائلات الملّاك أن تتنازل لقاء ضمان الأرباح، فقد شاع السخط حيال هذه السياسة. ثم تغير موقع ورثة الأرض مجددًا مع الاستيطان الدائم عام ١٧٩٣، وهو المشروع الذي أقره الماركيز تشارلز كورنواليس Cornwallis، وأصبحوا ـ بموجبه ـ ملّاكًا للأرض اتسعت ملكيتهم لتشمل مساحات من الأرض المشاع؛ الأمر الذي سمح لهم ببيع ووراثة هاتين الفئتين من الأرض، ومنحهم سيطرة أكبر عليها وعلى مواردها والمزارعين العاملين فيها. كما عمد كورنواليس إلى استئصال الأدوار الإدارية والقضائية لورثة الأرض بصورة نهائية، ليعينهم جباة مناطق ضمن الإطار الوظيفي لشركة الهند الشرقية، وأحال المسئولين المحليين على الوظائف الأقل شأنًا. وقد تمت «أَوْرَبَة» الجهاز الحكومي عمليًّا من خلال قَصْر المنصب الوظيفي الذي يتجاوز أجره الشهري ٥٠٠ جنيه على البريطانيين[٨٨].

---

(٨٨) يتقصّى غوها فكرة الاستيطان الدائم عبر الجدالات بين المسئولين الكولونياليين البريطانيين ـ ومنهم فيليب فرانسيس ووارن هاستينغز (انظر الفصل الرابع للاطلاع على المشاحنات التي جرت بينهما إبان محاكمة هاستينغز) ـ حول أفضل سياسة للإيرادات في الهند. ويزعم غوها أن الاستيطان الدائم، وفق اقتراح كورنواليس، اعتمد مبدئيًّا على المنطق الفيزيوقراطي والتجاري الذي احتجَّ به =

وقد اعتبر العديد من العاملين في الإدارة الكولونيالية البريطانية في الهند قانونَ الاستيطان الدائم لعام ١٧٩٣ وسيلة لاستقرار المجتمع من خلال خَلْقِ طبقة من الوسطاء المتفقة مصالحها مع المصالح الاقتصادية والإدارية للبريطانيين[٨٩] وكان على الهند أن تبقى معقلًا زراعيًا كما كانت مالايا في المقابل. وفي كلتا الحالتين، شجع البريطانيون صعود طبقة محصَّنة من ملَّاك الأراضي تَدْعَم الطبيعة «التقليدية» للعمل الزراعي وعلاقته بالأرض، بما يسهِّل المصالح البريطانية في الوقت عينه. وعزز الاستيطان الدائم تعريفًا مخصوصًا لنظام الأرض الوراثي Zamindari، ضمن النسيج الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي للبنغال، منحّيًا أنظمة الأرض الأخرى جانبًا، ومحيِّدًا ركيزة قوية للمعارضة عن طريق ضرب دعاماتها الاقتصادية. وفي أجزاء أخرى من الهند، أفادت النُّخب المحلية من القوانين الجديدة وأنظمة الأرض المتنوعة، مثل نظام الريوتواري[*] Ryotwari، ونظام مالواري[**] Mahalwari، بطرائق ربما لم يتصورها البريطانيون، فقد كانت عزلة البنجاب عن قانون الأرض لعام ١٩٠٠، على سبيل المثال، الذي عرَّف «القبائل الزراعية» لأغراض توزيع الأرض - عاملًا مهمًا في صعود «الطبقة العليا الإسلامية» التي ستلعب دورًا كبيرًا في مفصلة الإسلام الهندي في بداية القرن العشرين[٩٠].

= فرانسيس، وفيه أن الثروة تنشأ من الملكية الخاصة، لكنه أخفق بسبب ضغط المصالح التجارية الإنكليزية من جهة، والاختلافات الدائمة بين النُّظم الاجتماعية الهندية والإنكليزية من جهة أخرى. انظر:

Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Paris: Mouton, 1963).

(٨٩) Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), and Bernard S. Cohn, "The Initial British Impact on India: A Case Study of the Benares Region," *Journal of Asian Studies*, vol. 19, no. 4 (1960), pp. 418-431.

(*) وفق هذا النظام تكون حقوق الملكية في حوزة الفلاحين وتجبي الحكومة الضرائبَ منهم مباشرة. وكان معدل الأرباح ٥٠٪ في الأراضي الجافة، و٦٠٪ في الأراضي المرويَّة. (المترجم).

(**) تضمَّن هذا النظام أحكامًا من نظام الريوتواري ونظام الوراثة، وتُقسَّم الأرض وفْقَه إلى محلّات يتألَّف كلٌّ منها من عدَّة قرى، وتكون حقوق الملكية للفلاحَين وتُجبى الضرائب عن طريق لجان القرى. (المترجم).

(٩٠) «قامت هيمنة النظام الإمبراطوري على تعاون الوسطاء الريفيين، وأصبح القانون ميثاقًا أعظم لجميع مَنْ توجَّهت سياسة التفكير الكولونيالي إلى تصنيفهم على أنهم «قبائل زراعية». وقد شجع =

وكما كانت الحال في الهند، كان للتغيُّرات التي حصلت في إدارة الإقليم وقانون الأرض انعكاساتٌ أساسية على هرميات النُّخبة المحلية في مالايا. وبالنسبة إلى بعض المسئولين البريطانيين، لم تكن الحاجة إلى طبقة حاكمة مالاوية جديدة بمعزل عن إصلاح أوسعَ للقانون في الولايات المالاوية. ويتضح ذلك في مالايا من خلال الاضمحلال التدريجي الذي أصاب سلطة الزعماء الذين لعبوا - قبلًا - أدوارًا رئيسة؛ عسكرية، واقتصادية، وسياسية، وإقليمية، وصعود زعماء القرى متواضعي الحال نسبيًّا (penghulu). وبينما مُنح معظم الزعماء المالاويين ألقابًا ومنحًا تقاعدية في الهيكلية الجديدة للدولة، تلاشى دورهم الفعلي في السياسة خلال المرحلة الأولى من حكم المندوب السامي البريطاني. وقد ألْفَى هؤلاء الزعماء أنفسهم، بعد أن أمسكوا بزمام السلطة فوق السلاطين فيما مضى من خلال سيطرتهم على الأراضي والموارد المحلية، والذين كان للمنافسات فيما بينهم دور كبير في إرساء ديناميات السياسة المالاوية - معزولين على نحو متزايد عن السلطة بوجود المندوبين الساميين، وعن نطاقاتهم المحلية من خلال أفراد ومؤسَّسات علا شأوها بفضل الدولة الكولونيالية.

وعلى العكس من ذلك، تحوَّل الموقع التقليدي لزعماء القرى في مالايا، الذين أدَّوا أدوارًا مهمة في الفترة السابقة على التدخل الكولونيالي - إلى ركيزة أساسية في إدارة الحكم المحلي اليومي للدولة الكولونيالية: فقد تولوا مهامَّ الشرطة، وجِباية الضرائب، وحفظ السلام وفض النزاعات، ورفع تقارير إلى المندوب السامي حول الظروف المحلية وجدوى السياسات الكولونيالية. وقد لعب هؤلاء دورًا مشابهًا - إلى درجة كبيرة - لدورهم في المجتمع المالاوي قبل وصول البريطانيين وصعود الدولة البيروقراطية، لكن

= القانون تكاثرها، وساعد في خَلْق طبقة أعيان إسلامية على الرغم من حقيقة أن السياسة الكولونيالية كانت ضد توزيع الأرض على المؤسَّسات الدينية: «في أوائل القرن العشرين أصبح الفقهاء والمتصوفة جزءًا لا يتجزَّأ من كبار أصحاب المِلْكيات العقارية على أساس «قَبَلي»، وكانوا عماد الإدارة البريطانية في البنجاب. انظر:

Ayesha Jalal, "Review of *Endgames of Empire: Studies of Britain's Indian Problem* by R. J. Moore (1988)," *Journal of Asian Studies*, vol. 49, no. 2 (1990), pp. 427-428.

انظر أيضًا:

David Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*, Comparative Studies on Muslim Societies (Berkeley, CA: University of California Press, 1988).

في الوقت نفسه، أصبح تعيينهم رسميًا وتَلَقَّوا رواتبهم من الدولة وتكاثرت واجباتهم. وفي حقيقة الأمر كان وجودهم جوهريًّا بالنسبة إلى الدولة الكولونيالية إلى درجة دفعت المندوبين الساميين إلى البحث عن طرائقَ لتأسيس طبقة من الإداريين المالاويين والمندوبين المحليين عبر نظام جديد للتعليم وتشجيع المالاويين المؤهلين لدخول الجهاز الحكومي.

التعدُّدية القانونية والتحوُّلات القانونية: فضاءٌ جديد للقانون الإسلامي

لقد تمثَّلت المفارقة - في سياقات المعاهدة - في اضطرار السلطات البريطانية إلى الاعتراف بمكانة الحكَّام المحليين وحقوقهم، بغية تجريدهم من السلطة، وقد كان لسياقات الاعتراف الرسمي تلك نتائج امتدَّت طويلًا في تاريخ الدولة ما بعد الكولونيالية[٩١]. لقد أعاد التدخل الكولونيالي في القانون تنظيم العلاقة السياسية بين سلطة النُّخبة المحلية، وسيطرة الدولة الكولونيالية، والمجتمع. وكما عرض محمود ممداني في حالة أفريقيا، فقد صهر الحكم غير المباشر تقنياتِ الدمج المؤسَّسي، والتعدُّدية القانونية، وإعادة تنظيم أرض النُّخبة المحلية وبناها الهرمية في بوتقة واحدة لإنتاج «مجتمعات»، و«تقليد»، و«عُرْف»، وقد «شكلت صيغة الحكم الثورة ضده؛ ذلك أن الحكم غير المباشر قام مرة واحدة بتعزيز المؤسَّسات المسيطرة والقائمة على روابطَ إثنية، وأدَّى إلى انفجارها من الداخل... (الإثنية)... وحدَّدت أُطر السلطة البلدية المكلَّفة بإدارة جهاز الدولة المحلية والمقاومة ضده سواء بسواء»[٩٢].

إن سيرورة التغيير القضائي لم تنقل السيطرة على القانون الإسلامي والحياة المسلمة إلى حوزة النُّخب المحلية وحسب، بل نقلت معها كذلك معنى القانون المسلم والثقافة ومحتواهما معًا. ويرى بعض الباحثين الأوائل في حقل التعدُّدية القانونية (مثل هوكر M. B. Hooker) في هذا التقسيم للولاية القضائية بداياتِ التعدُّدية القانونية، وذلك من خلال: «تأطير قانون السكان

---

(٩١) Sally Engle Merry, *Colonizing Hawai'i: The Cultural Power of Law*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 114.

(٩٢) Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, p. 24.

الأصلاء بالقانون الكولونيالي ضمن ديناميات سلطة الدولة الكولونيالية. وحاجج التعدُّديون القانونيون فيما بعد بأنه حتى النُّظم القانونية المحلية هي نُظمٌ تعدُّديةٌ، وأن السلطات القضائية كانت مقسَّمة بمعزل عن السياسات الكولونيالية. ويسهم سَبْرُ الجبهات الكثيرة التي شكلت أساس التعدُّد القانوني الكولونيالي في البرهنة على أن خاصية القانون نفسه قد تغيَّرت مع تقاسم الولاية القضائية بين النُّخب المحلية والكولونيالية؛ أي مضمونه، ونطاقه، وحُججه الفلسفية، وسلطته الاجتماعية والمؤسَّسية، وقدرته على الاحتفاظ بسيطرته حتى على مجالات نفوذه المحدودة بالمحصلة. ويقدِّم الفصل السادس من هذا الكتاب تفاصيلَ أوسعَ حول إمكانية أن يكون مفهوم «التعدُّدية» دقيقًا من الزاوية الوصفية، لكنه ليس كافيًا من الزاوية التحليلية لفهم أثر هذه السيرورة على القانون الإسلامي والمجتمع المسلم.

لقد انبثق عن منجزات المعاهدات الكولونيالية مثل «الله آباد» و«بانكور»، تصنيفٌ جديد للقانون والدولة، وتُركت مسئولية الحكم الذاتي للحكَّام المحليين بناءً على تصوُّر مفاده أنه يمكن فَصْلُ الدين والثقافة عن أعمال الحكومة وتسييرها، وأنه يمكن فصل الإسلام عن القانون، والقانون عن الإسلام. وفي حين عمِلت كلٌّ من هذه المعاهدات على تحديد شروط العلاقة بين البريطانيين والأطراف المحلية في ظاهر الأمر، فإنها وضعت حجر الأساس لسجالات حول نطاق الدولة وطبيعتها بالدرجة الأولى. وقد انشطرت الدولة في المراحل الأولى للوجود الكولونيالي في الهند ومالايا، ليتم تقاسم الولاية القضائية بين الحكَّام المحليين والمسئولين الكولونياليين. وكان من المناحي الفاصلة لهذا الاتفاق بين هذه النُّخب بقاءُ الإسلام، والقانون الإسلامي، و«الثقافة» المسلمة تحت سيطرة النُّخب المحلية المسلمة. فضلًا عن ذلك، كان تعريف القانون الإسلامي، والثقافة الإسلامية - كما سنرى في الفصل التالي - والمسلمين أنفسهم، مسألة تفاوض وإعادة صياغة لم تنقطع في سياق أعمال القضاء الكولونيالي والتحكيم القضائي في النزاعات بين المسلمين.

لقد تعقَّبنا حتى الآن مسار النهج الذي فعَّلت الاتفاقيات الرسمية للحكم الكولونيالي من خلاله مجموعة سيرورات أفضت إلى تقاسم الولاية القضائية بشكل طال مقومات رئيسة للحياة المسلمة في الهند ومالايا: تحوُّل الأرض

إلى ملكية وإدارة، وتأسيس شرعية النُّخبة المحلية، والبنى التي حُكم من خلالها الرعايا المسلمون، والمنطق اليومي لإدارة شئونهم. ويمكن الجزم نوعًا ما بصحَّة زعم البريطانيين عدم الاهتمام بقضايا الدين تبعًا للسجل التاريخي. لكن بقطع النظر عن المقصد، فإن المساعي البريطانية للإجابة عن سؤال: من له أن يمثِّل القانون الإسلامي؟ تستدعي جملة من الأجوبة الجديدة المتنوعة. وبما أن السلاطين كانوا صوتًا واحدًا بين مجموعة من البلغاء النافذين الممثلين للإسلام والهوية المالاوية، وقد رفعتهم المعاهدات الكولونيالية إلى سدَّة السيادة بقدر ما قيدت سلطتهم؛ فإن الحاجة إلى تحديد حقوق شركة الهند الشرقية تطلَّبت اعترافًا بنطاق الحكم الذاتي للحاكم المحلي. وفي كلتا الحالتين، أفرزت المركزيةُ الجديدة للإسلام بوصفها قاعدة لحكم النُّخبة المحلية ضغوطًا جديدة لتعريف القانون الإسلامي، ومَوضَعته، وعزله في حيِّز منفصل.

سننتقل فيما يلي إلى مصر، لنبرهن كيف أدى تقاسم الولاية القضائية إلى خَلْقِ مجال جديد للقانون، قدِّر له أن يحتل مركز التشريع الإسلامي والسياسة في القرن التالي.

تحوُّلات قضائية من دون وجود كولونيالي؟ الحالة المصرية

ليس ثمة معاهدة مماثلة في حالة مصر، وعلى الرغم من أن البريطانيين غزوا مصر واحتلوها عام ١٨٨٢، فإنها بقيت ـ رسميًا ـ جزءًا من الإمبراطورية العثمانية حتى عام ١٩١٤. ومع ذلك، يجيز لنا تقاسم الولاية القضائية بين النظامين الإمبراطوري والمحلي، وهما في هذه الحالة: العثمانيون والمصريون، ثم بين المصريين والبريطانيين ـ مناقشة الطرائق المختلفة التي أثرت من خلالها السياسة الإمبراطورية والكولونيالية في تحوُّل القانون ضمن الدولة المسلمة. ونعثر في حالة مصر على إجابة للسؤال الذي طرحناه بداية: **مَنْ هو المعنيُّ بالقانون الإسلامي؟** في جانب من الصراع على الاستقلال الذاتي بين الحكّام في مصر، وأبرزهم محمد علي، والنظام المركزي للدولة في الإمبراطورية العثمانية. وهنا أيضًا، كان الصراع القضائي أسلوبًا لترسيخ السيادة على منطق الدولة ونظامها، كما أن الصلاحيات القضائية قد انبنت هنا أيضًا على محاور الأرض، والإدارة، والسلطة،

والهيمنة. وتشير تحديثات العثمانيين على مستوى تقنين جميع مناحي القانون وتنصيصها وبقرطتها أيضًا إلى أن سيرة هذا الفصل لا تندرج ببساطة في خانة التدخل الأوروبي، بل في خانة المطالبة بإصلاح قانوني كقاعدة للكفاءة السياسية، الحديثة والمبكرة. وفي الحالة المصرية، ثمة عاملان خفَّفا من وطأة المشكلة الناتجة عن فرض صيغ قانونية دخيلة من قِبل قوة إمبراطورية أجنبية؛ **أولًا**: ادعاءات الدولة الإمبراطورية العثمانية بأن مسار الإصلاح يخضع لأحكام الفقه المعمول بها ويحظى برضا الهيئات الفقهية. **وثانيًا**: تسويغ برنامج الإصلاح لتدعيم الدولة في وجه الهجمات التي تشنُّها إمبراطوريات أجنبية غير مرغوب فيها؛ الفرنسيون أولًا، ويليهم البريطانيون.

لقد بادر العثمانيون إلى مركزة النظام القانوني في مصر بدءًا من القرن السادس عشر، فعيَّنوا كبير القضاة: **قاضي عسكر** من إسطنبول ليتولى مسئولية التسلسل الهرمي للقضاة في أنحاء الدولة. وخلال حكم محمد علي، بوصفه باشا يتمتع بحكم شبه ذاتي ونائبًا للسلطان على مصر (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨)، أجرى مزيدًا من التغييرات على النظام العثماني، بغية مركزة تطبيق القانون وضبطه، بما في ذلك تعيين **علماء** من المذاهب الأربعة في المجلس (ديوان الوالي) المسئول عن إدارة القانون في القاهرة والمدن الرئيسة الأخرى. وتمثل التطور الأهم في المجال القانوني في إنشاء مجلس قضائي يسمى (مجلس الأحكام) في ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩، وإنشاء مجالس مماثلة في المحافظات، معنيَّة بالإجراءات الجنائية، مع ترك الشئون المدنية لولاية المحاكم الشرعية. وأُلحق بكلٍّ مجلس اثنان من المفتين (أحدهما حنفي والآخر شافعي) ومسئول تنفيذ أحكام، وبذا تمَّ تدريجيًّا قَصْرُ ولاية المحاكم الشرعية على القضايا المدنية[٩٣] وقد شدَّد المرسوم الأول لحقبة التنظيمات (١٨٣٩ ـ ١٨٧٦)، وهو فرمان الكُلْخانة ١٨٣٩، على أهمية التشريع والقانون: «قد رُؤِيَ من الآن فصاعِدًا أهمية لُزُوم وضع وتأسيس قوانين جديدة تتحسَّن بها إدارة ممالك دولتنا العليَّة المحروسة، والمواد الأساسية لهذه

(٩٣) Jakob Skovgaard- Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997), pp. 56-59, and Farhat Jacob Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt* (Palo Alto, CA: Hoover Institution on War, Revolution, and Peace, Stanford University, 1968), pp. 8-13.

القوانين هي عبارة عن الأمن على الأرواح، وحفظ العِرْض والناموس والمال، وتعيين الخراج، وهيئة طلب العساكر للخدمة، ومدَّة استخدامهم»[(٩٤)].

ابتُدئت المحاكم النظامية (مؤسَّسة عثمانية) في مصر في أثناء العقد الستيني من القرن التاسع عشَر، وبدأت في تقليص نطاق الولاية القضائية للشريعة إلى درجة بدت معها التعديَّات الفرنسية والبريطانية امتدادًا للعملية أكثر من كونها السببَ الجذري. مضى إصلاح القانون المصري جنبًا إلى جنب مع ذلك الذي جرى في الإمبراطورية العثمانية في بعض الميادين، مثل قانون العقوبات لعام ١٨٧٦، ولكن مع اختلاف بيِّن عن الخيارات التشريعية التي اتُّخذت في الدولة العثمانية المركزية. وقد جلبت عمليات التقنين قانونًا تجاريًا غربيَّ الطراز، وقانونًا للعقوبات (١٨٥٠ و١٨٥٨)، ولكنها أصلحت أيضًا محتوى القانون القائم ونطاقه في ميادين القانون الجنائي، والمدني (**مجلَّة الأحكام العدلية** ١٨٦٨ ـ ١٨٧٦)، وقانون الأرض، وقانون الأسرة (١٩١٧). وعلى سبيل المثال، كان القانون المدني المصري لعام ١٨٧٥ «نسخة مطابقة للقانون الفرنسي إلى حدّ بعيد، وقد أُقرَّ بالتزامن مع عمل المشرِّعين العثمانيين في إسطنبول على إعداد **المجلَّة**؛ في محاولة لتقنين توليفة تجمع بين المذاهب الإسلامية الرئيسة». بعبارة أخرى، كان الشاغل الرئيس في مصر هو منع التماس بين العثمانيين والبريطانيين، الأمر الذي منح نموذج القانون الفرنسي يدًا طولى.

وأجازت الامتيازات الأجنبية إدراجَ المواطنين الأوروبيين المقيمين في الأراضي العثمانية تحت الولاية القضائية للدولة الأوروبية، كما اتسع نطاق الحماية القانونية للدول الأوروبية ليشمل الرعايا غير المسلمين والأقليات بفضل المحاكم المختلطة التي تأسَّست في عام ١٨٧٦. وطبَّقت المحاكم المختلطة، التي أدارها قضاةٌ من عدَّة بلدان، القوانينَ المعدَّلة في بضع سنوات خلت، بالتوازي مع المحاكم الأهلية التي تأسَّست عام ١٨٨٣. وطبَّقت هذه الأخيرة مجموعة من التشريعات المماثلة على قاعدة تشريعات

---

(٩٤) استشهد بها:

Rudolph Peters, "From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Sharia Is Codified," *Mediterranean Politics*, vol. 7, no. 3 (special issue on "Shaping the Current Islamic Refomation," edited by B. A. Roberson) (2002), pp. 82-95, and Gulhane from *Dustur* 1865-1866, pp. 2-3.

المحاكم المختلطة، مع استثناءات قليلة. وقد حاجج فقهاء مصر في تلك الفترة بأن هذه الإصلاحات كانت محاولة لتعزيز نظام الشريعة ضمن الهيكلية العريضة للإصلاح، وأن هذه التغيُّرات في قوام المؤسَّسات القانونية الإسلامية لا يمكن رفضها ببساطة بوصفها تعرية للنظام المصري من المنطق والمضمون الإسلاميين.

ويحاجج خالد فهمي بأنه على الرغم من الميل إلى رؤية الحصافة العلمية السائدة في مصر القرن التاسع عشَر بوصفها «احتذاءً لنموذج مواز من أفكار ومؤسَّسات استلهمت الطابع الأوروبي المتطور بصورة غائية، فإن [مصر] تظهر في معظمها بوصفها مسرحًا تتمُّ تجربة هذه الأفكار عليه، وشَرعنتها، وإعادة تعريفها». وعليه، فإن هذه الرؤية هي رؤيةٌ لا تاريخية تصدُر عن رؤى المركزية الأوروبية[٩٥]. يُنظر إلى تأسيس المحاكم المختلطة، على سبيل المثال، بوصفه تطورًا مهمًّا في مسار بناء النظام القانوني «الحديث» في مصر. وقد فُسِّر تقاسم الولاية القضائية بين طرفين؛ «الأصلاء»، ورعايا القوى الأوروبية - بأنه عملية تجريف لسلطة الدولة المحلية. وعلى الرغم من ذلك، يحاجج باحثون مثل براون وفهمي بأن المحاكم المختلطة استوعبت مواضيع المعاهدة الاستسلامية ضمن النظام القضائي المصري، وكانت معيارًا لتقييد السيطرة الأوروبية ولبناء نظام قضائي مستقل عن الحكم:

> خلافًا للزعم المكرَّر بأن المحاكم المختلطة قد فُرضت بسبب الامتيازات الأجنبية. . . كانت المحاكم المختلطة وسيلة سعت الحكومة المصرية من خلالها لتقييد الامتيازات الأجنبية. هذا الحافز. . . يجب أن يُنسب إلى حركة الإصلاح القانونية برمتها على طول المسارات الأوروبية؛ لأنه يمكن رؤية هذه الأخيرة بوصفها أداة لمقاومة التغلغل الأوروبي المباشر[٩٦].

---

(٩٥) Khaled Fahmy, "The Anatomy of Justice: Forensic Medicine and Criminal Law in Nineteenth- Century Egypt," *Islamic Law and Society*, vol. 6, no. 2 (1999), p. 225.

(٩٦) Nathan Brown, "Retrospective: Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective," *Law and Society Review*, vol. 29, no. 1 (1995), p. 115, and Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2003), p. 214.

وفي حين أن هذه التحركات قد تكون عاملَ مقاومة لتدخلات السلطة الأوروبية المباشرة، إلا أنها اتخذت مسارًا لتقسيم الولاية القضائية على غرار ذلك الذي اتخذته الحكومات الكولونيالية في الهند ومالايا، مدلِّلة على أن الصراع قد يكون صراعًا على القانون أكثر من كونه صراعًا ضد الكولونيالية الغربية، وهذا ما يحتلُّ أهمية كبرى في سيرورة مستمرة لتجريد القانون من المؤسَّسات الإسلامية. وبالنسبة إلى المؤسَّسات القانونية الإسلامية، تشابهت التأثيرات بطرق عدَّة: فبينما شرع الخديوات المصريون في تضييق نطاق الولاية القضائية للمحاكم الإسلامية، أسهمت كلا المحاكم المختلطة والمحاكم الأهلية في هذه العملية، فـ «رسختها، ودمغتها ببصمة السلطة البريطانية والقانون الفرنسي». «فيما مضى، تخصصت المحاكم الإسلامية في التعامل مع القضايا المدنية بشكل كامل، إضافة إلى بعض أنواع الجُنح والجرائم. وبدءًا من ثمانينيات القرن التاسع عشَر، كانت رغبةُ أيِّ فرد مصري في الدفاع عن ولاية قضائية أوسع للمحاكم الإسلامية هي في جوهرها توجُّه للدفاع عن بعض مناحي الولاية القضائية التي تتمتع بها المحاكم الشرعية والأهلية»[٩٧].

وضع قانون المحاكم الشرعية لعام ١٨٨٠ المحاكمَ الشرعية ضمن الهيكلية القومية للمحاكم التي تُشرف عليها نظارة الحقانية. وبحلول عام ١٨٨٣، تقلصت «أهمية المحاكم الشرعية ونطاقها لتحتل المرتبة الثالثة بعد المحاكم المختلطة والمحاكم الأهلية». وفي هذه المحاكم فقط طُبِّقت أحكام غير مقنَّنة، وانحسر نطاقها ليشمل قضايا الأحوال الشخصية، والأوقاف، والهبات. كما قلَّصت مراسيم إضافية عامي ١٨٩٠ و١٩١٠ نطاق ولاية هذه المحاكم بشكل صارم، لتنحصر في قضايا الأحوال الشخصية فقط، وطرحت إجراءات تتماشى مع القضايا الخاصة بالمحاكم الأهلية العلمانية. وعقب الاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢، بدأت الولاية القضائية للمحاكم الشرعية بالانحسار إلى قضايا قانون الأحوال الشخصية وبعض قضايا الأرض. وفوق ذلك، أدى المزيد من عمليات إعادة تنظيم المحاكم الشرعية إلى تقريب هذه

---

(٩٧) Leonard Wood, "Islamic Legal Revivalism in Egypt: The Reception of European Law and Foundations of Modern Arab Legal Thought," (PhD Dissertation, Harvard University, 2011), p. 59, and Knut S. Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 236-237.

الأخيرة من الهيكلية القومية للمحاكم، وقد كان نطاقها من الناحية الرسمية حتى عام ١٨٩٧ مقتصرًا على مسائل قانون الأحوال الشخصية(٩٨).

خلاصة

يُظهر التاريخ الإسلامي أن الدول المسلمة في معظم الأحيان كانت مزيجًا من النُّظم القانونية والسياسات القضائية. هكذا كانت الحال في الهند ومالايا ومصر، بكل تأكيد قبل الحقبة الإمبراطورية الأوروبية. وعلى أية حال، كان الجديد في الأمر هو السمة الخاصة لتشعيب القانون وآثاره في السياسة والهوية المسلمة. فبدلًا من قانون إسلامي طُبِّق عن طريق سلطات كثيرة في ميادين عدَّة (التجارة، والكفاءة السياسية، والجريمة، والعائلة، وغيرها فيما مضى)؛ قُسِّم القانون إلى مجالَيْن: محلي (قضايا الدين والعُرْف)، وبريطاني (كل شيء سواهما). ومن الآن فصاعدًا ستكون أسباب وضع القانون **الإسلامي** هي المحدِّد لسلطته وللمواضع التي يُطبَّق فيها. وكان للتعدُّد القانوني ما بعد الكولونيالي تاريخٌ عميق، ومركَّب، وحافلٌ بالعنف الذي استمرَّ في صياغة الصراعات الحالية حول الإسلام، والقانون، والدولة.

تمارس الأغلبية الساحقة من الدول المسلمة الحديثة شكلًا من القانون الإسلامي في كنف النظام القانوني الوطني ذي الأصل (أو النموذج) الأوروبي الكولونيالي، وقد جرت في هذه الدولة أنماطٌ متشابهة من الصراع والتسوية(٩٩). إن «إحالة» الإسلام والقانون الإسلامي - أيًّا ما كان تعريفه -

---

(٩٨) Skovgaard- Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta*, pp. 59-61, and Hussein Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2012), pp. 112-113.

(٩٩) «بما أن الإمبريالية قد عملت من خلال النُّخب المحلية، وفي محيطها، ورغمًا عنها؛ فإن علينا من ثمَّ أن نأخذ في الحسبان احتمال أن تكون تلك النُّخب قد لعبت دورًا مستقلًا في تأسيس وإدامة دور شامل للنظم القانونية الجديدة. وفي الحقيقة، كان هذا الدور ملحوظًا من قبل الحكّام والأنظمة التي استشعرت الضغط الأجنبي دون أن تخضع لحكم إمبراطوري مباشر». انظر:

Brown, "Retrospective: Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective," p. 105.

ويستشهد بديفيد إنجيل (١٩٧٨) في دراسته لليابان، وإثيوبيا، وتركيا، وتايلاند؛ حيث لم يحدث استعمار كولونيالي مباشر: «بينما أمكن مقارنة النتيجة النهائية للمركزة القضائية... بطرق عدَّة مع السيرورة التي حدثت في المستعمرات المجاورة. وقد نتجت المرونة والتكيُّفية الكُبرى في =

إلى مسائل الأحوال الشخصية، والسيطرة المؤسَّساتية على إدارة قوانين كهذه من قِبل الدولة، لا يقدِّم لنا نهاية للرواية بأي حال من الأحوال. ويدلِّل انخراط النُّخب المحلية في تفويض القانون، والتعاون مع الترتيبات الجديدة والمتتابعة للأرض والموارد المحورية بالنسبة إلى المشروع الكولونيالي، على استمرار الصراعات حول القانون الإسلامي. في الفصل التالي، سأبحث في مرحلة أخرى لهذه الصراعات عبر محاكمات اقتصرت على القانون الإسلامي، توفر لنا صورة أوضحَ للسيرورات التي عرَّفت القانون الإسلامي في سياق الدولة الكولونيالية الجديدة.

= النظام القانوني التايلاندي على الأغلب من إدارة التايلانديين أنفسهم لهذا النظام في معظمه». انظر:

David M. Engel, *Code and Custom in a Thai Provincial Court* (Tucson: University of Arizona Press, 1978).

الفصل الرابع

تجربة القانون الإسلامي
محاكماتٌ بموجب القانون الإسلامي، وأخرى بشأن القانون الإسلامي

انطوت الوثائق التأسيسية للدولة الكولونيالية في الهند ومالايا على إنكار لأي اهتمام بريطاني بالدين والثقافة، ولكنها انطوت كذلك على استثمار عميق في ترسيم حدودهما ومضامينهما. لم توطِّد المعاهدات والإعلانات التي تناولناها في الفصل الثالث السلطة البريطانية، ولا أنشأت الدولة الكولونيالية، بل هيَّأت المناخ لصراعات جديدة حول الإسلام والقانون في الدولة الناشئة. وسوف أقوم بتتبع هذه الصراعات الجديدة في سياق المحاكمات التي جرت في الهند ومالايا ومصر. تتبدَّى الآثار المتعددةُ التي خلَّفها انتهاك الدولة المتزايد لقضايا الإسلام بشكل أوضح في نصوص المحاكمات بدءًا من عام ١٧٧٧ وحتى عام ١٨٨٢. وتوضح هذه المحاكماتُ ـ بطرائق ليست متاحة للفقه والتشريع ـ استمراريةَ عملية التحوُّل القانونيِّ في الحقبة الكولونيالية، وكمّ القضايا المطروحة على المحكِّ بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية، إلى درجة بدا معها موقع القانون الإسلامي الناشئ عَرَضًا جانبيًّا لهذه الصراعات. لقد كانت الدولة الكولونيالية في حرب مع نفسها معظم الأحيان؛ إذ استغلَّت النُّخب المحلية المحاكم الكولونيالية للمناورة، بغية تحقيق الهيمنة والثروة، ووجد المسلمون أنفسهم يتقدمون بالالتماسات إلى محاكمَ بريطانية، وقضاة بريطانيين، للتأكيد على حقِّهم في ألا يكون القانون البريطاني أساسًا للتقاضي فيما بينهم.

كيف طبقت الدولة الكولونيالية القانونَ الإسلامي بعد أن فُوضت الولاية القضائية بأمر القانون الإسلامي؟ وفوق ذلك، ماذا فُهم من القانون

الإسلامي؟ وعلى من سيُطبق؟ وما الجهة التي ستتولى تطبيقه؟ وما هي الحقول (القضايا، والمواقع، والناس) التي لا يشملها تطبيقه؟ وماذا حدث للقانون الإسلامي (والمسلمين) عندما تولت الدولة الكولونيالية تطبيق القانون؟ من خلال البحث في المحاكمات بوصفها حلبة للصراع، سأتفحص بداية الحُجَّة القائلة بأن قدوم الكولونيالية إلى العالم المسلم كان إيذانًا بموت الشريعة. ونحن نحاجج بوجود منعطفين للتغيير القانوني، الذي أحدثه الوجود الكولونيالي، في مسار تحول الشريعة إلى القانون الإسلامي؛ تجسَّد **الأول** في حالات تجربة القانون الإسلامي تحت الإدارة الكولونيالية، وينبئ عن انحسار نطاق الممثلين القانونيين المسلمين واعتمادهم المتزايد على آليات تطبيق القانون الخاصة بالدولة. وهنا، تبدو حجَّة «الموت القضائي»، التي ساقها وائل حلَّاق بشكل مقنع، دقيقة؛ فمع قدوم الدولة الكولونيالية تقوَّض البنيان التفسيري والقواعد المؤسَّساتية للنموذج المعرفي للشريعة إلى حدٍّ بعيد. ويصف المنعطف **الثاني** للتغيير القانوني موقع القانون الإسلامي أكثر من تناوله لمضمونه. وعلى هذا النحو، نستكشف موقع القانون الإسلامي هنا من خلال محاكمات ليست **بموجب** القانون الإسلامي، وإنما **بشأن** القانون الإسلامي: محاكمات أسهمت، من خلال أهميتها، وآثارها السياسية، والمجال الذي أتاحته للنُّخبة لاختبار خطابات جديدة للاحتجاج والشرعية، في مَوْضَعة القانون الإسلامي في قلب سياسة الدولة الكولونيالية.

غالبًا ما تحدَّدت معالم الدور المنوط بالقانون في المشاريع الكولونيالية حديثة العهد بوصفه الجبهة الرئيسة لعقلنة الدولة وتحديثها، مع وجود القانون بوصفه أداة نافذة في ذخيرة الدولة. وفيما يصفه وائل حلَّاق بأنه «سياسة الهدم والاستبدال»، فإن استئصال مؤسَّسات الشريعة، وعمَّالها، ومعرفتها قد أُتبع بمؤسَّسة خاصة بنصوص وتشريعات كولونيالية مترجَمة حديثًا؛ محاجِجًا بأن هذه السيرورة قد أفضت - في نهاية المطاف - إلى موت نظام الشريعة. وكما أنه لا يمكن الاعتماد على المعاهدات فقط في فهم الطبيعة المركَّبة للحكم الكولونيالي، والتي غالبًا ما يشار إليها للدلالة على حلول الهيمنة الكولونيالية، يمثِّل التشريع - بالمثل - سجلًا منقوصًا عن التطبيق الكولونيالي للتغيُّر القانوني. وتمثِّل النصوص المترجمة والقوانين المبوَّبة علامة على بداية الصراع وليس على نهايته، كما أن ميدان القانون ليس مجرَّد أداة لهيمنة

الدولة، بل إنه فرصةٌ لشتَّى ضروب الاحتجاج، والاستيلاء، والتمثيل، والتطبيق؛ التي «استحوذت وجدَّدت» أكثر مما «هدمت واستبدلت». ولكونه حجر الأساس في الدولة الكولونيالية، لعب القانون الإسلامي خاصة دورًا أساسيًّا في شرعنتها، وولَّد في الوقت نفسه صراعات هدَّدت سلطتها على الدوام. يغطي هذا الفصل من أولِه إلى آخره قضايا **تطبيق** القانون الإسلامي في الدولة الكولونيالية، وهي القضايا التي تكشف عن المنطق المركَّب والمتضارب في أغلب الأحيان الذي دعم أعمال الأطراف الفاعلة في المنظومة القضائية الكولونيالية. بُعيد خطة هاستينغز في الهند، تطلب إنفاذ «القانون المسلم» حضور قاض، ومفت، وفتوى يُعمل بها تتفق ونصوص **الفقه** الحنفي داخل السياق القضائي والإداري الشامل للمؤسَّسات الكولونيالية، الأمر الذي ألحق الضرر بمنصب **القاضي** على نحو خاص. وتحت حكم المندوب السامي البريطاني في مالايا، بعد قرن من الزمن، أدى اعتماد **القاضي** على الدولة الكولونيالية في تنفيذ أحكامه، في هذه الحالة، إلى مطالبة المكتب الكولونيالي و**القاضي** على السواء بأن يقوم المسئول المحلي البريطاني بتطبيق القانون الإسلامي، خلافًا لرغبته. وعلاوة على ذلك، سأقدم مخطَّطًا بيانيًّا للسلسلة المكمِّلة من التغيُّرات في السياق القانوني الذي يؤدي القانون الإسلامي دورَه ضمنه. وأعني هنا محاكمات عرضت تغليب القانون بوصفه قاعدة رئيسة للإمبراطورية البريطانية، وعرَّفت الدين بوصفه معضلةَ النظام العام التي يمكن احتواؤها عن طريق القانون الكولونيالي فقط، وأزاحت النُّخب المحلية التي عارضت منطق الحكم الكولونيالي. تُظهِر هذه المحاكمات «ضمن القانون الإسلامي وبشأن القانون الإسلامي» معًا أن القانون لم يكن نتيجة للسياسات ولا انعكاسًا لها، بل تُنبئ عن أن القانون يولِّد ديناميته الخاصة للصراع والتحوُّل والتحدِّي. وقد أسفر مشهد المحاكمات وأداؤها عن تفريغ الحاجة الملحَّة والمتنامية للقانون في الدولة في قالب مسرحي، وتوجيه هذه الرسالة من الدولة الأمِّ نحو المستعمَرات وبالعكس.

تطبيق القانون الإسلامي: الهند، ١٧٧٧

في أعقاب معاهدة الله آباد (١٧٦٥) وخطة هاستينغز (١٧٧٢)، أُعلن عن تولي شركة الهند الشرقية تطبيق القانونين المسلم والهندوسي في البنغال،

وبهار، وأوريسًا. وقد عُرِّف «القانون المسلم» وفق خطة هاستينغز بأنه «معايير أصلانية» مستمدَّة من القرآن، ومعتمَدة في «جميع القضايا المتعلقة بالمواريث، والزواج، والطائفة، وغيرها من الأعراف والمؤسَّسات الدينية»[1]. غالبًا ما أُخذ هذا التعبير على ظاهره في السجلات التاريخية للقانون الإسلامي، ويتكرر القول بأن حيِّز القانون الإسلامي في الدولة الحديثة قد انحسر ليقتصر على قوانين الأسرة دونما إدراك لكيفية عمل هذا التقييد ضمن النظام القانوني، والكيفية التي أنتج القانون الإسلامي من خلالها سياسته الخاصة، ودلالاته الخاصة، وصراعاته الخاصة كذلك. ماذا عنى «الالتزام بقوانين القرآن» بالنسبة إلى شركة الهند الشرقية العاملة بالنيابة عن الإمبراطور المغولي[2]؟ نبدأ نقاشنا للمحاكمات بعرض قضية وقعت بعد معاهدة «الله آباد» مباشرة، لتبيان الطرائق التي أحدث الالتزام بقانون القرآن من خلالها آثارًا عميقة وشاملة على مآلات القانون الإسلامي في الدولة الكولونيالية، وعلى المسئولين القانونيين الكولونياليين في عملية تطبيقهم للقانون البريطاني والإسلامي والإجراءات التي اتبعوها، وعلى سياسات الإمبراطورية نفسها.

تدور القضية حول حالة ميراث ولم تكن ثمة وصية، فقد توفي شاه باز بك، أحد مؤجري المزارع الأثرياء من باتنا، عام ١٧٧٦، دون وريث له ذكَر، فتقدَّم ابن أخيه بهادر بك بالتماس إلى محكمة المجلس الإقليمي في باتنا مطالبًا بنقل حيازة التركة إليه، كما اتهم أرملة شاه باز، نضيرة بيغوم، بأنها استولت على منقولات من المنزل، وطلب من القاضي التحقيقَ في

---

(١) رسالة من الحاكم العام والمجلس إلى هيئة المديرين، فورت وليام ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٧٢. أُعيد طبعها في برلمان بريطانيا العظمى. انظر:

Reports from Committees of the House of Commons, vol. 4, (East Indies, 1772-73; reprinted London,1804), at 345-46.

ورد في:

Bernard S. Cohn, "The Command of Language and the Language of Command," *Subaltern Studies*, vol. 4 (1985), p. 289.

(٢) ينصُّ البند ٢٧ من لائحة هاستينغز الثانية لعام ١٧٧٢ على أنه: «في كل القضايا المتعلِّقة بالمواريث، والزواج، والأنساب، والطائفة، والأحكام والمؤسَّسات الدينية الأخرى؛ يتوجب الالتزام دائمًا بقوانين القرآن بالنسبة إلى المحمديين، وبالتعاليم البرهمية بالنسبة إلى الهندوس».

الأمر وحماية التركة[٣]. أمرت المحكمة، التي ترأسها موظف من شركة الهند الشرقية، قاضيها ومفتيها بحصر التركة وإعداد تقرير حول الطريقة الأنسب لتقسيمها حسب القانون الإسلامي. كانت الأرملة نضيرة بيغوم تقيم في المسكن وبحوزتها خاتم زوجها ووثائق تثبت أن أرضه هي منحة من الإمبراطور المغولي، وادَّعت أن زوجها قد أورَثها ممتلكاته وأبرزت وثائقَ تدعم ادعاءها، وهي: صكُّ منحة، وصكُّ نقل للملكية. أعلن القاضي والمفتي في تقريرهما أن هذه الوثائق مزوَّرة، وأصدرا فتوى - والحال هذه، وفي القضية المطروحة تحديدًا، كانت حكمًا قضائيًّا أكثر منها رأيًا فقهيًّا - تُحاجج بوجوب منح الجزء الأكبر من الممتلكات لابن أخي المتوفَّى، على أن ترِث الأرملة ما لا يزيد على ربع التركة وفقًا للقانون الإسلامي[٤].

وأثناء تنفيذ هذا الحكم، جاب رجال المحكمة أرجاء المنزل، وحملوا الأرملة على عزل نفسها في غرفة تلو الأخرى، وأخضعوها كذلك لتفتيش قَسْري. ثم هربت نضيرة والتجأت إلى أحد المزارات (المقامات) المحلية في خطوة محسوبة أكسبتها تعاطفًا وقدرًا من الدعم السياسي. ثم تمكنت هذه المرأة العاجزة تمامًا عن نيل حقوقها، والمحاصَرة بجنود الشركة الذين

---

(٣) أرشيفات مكتب الهند، «إجراءات مجلس قانون البنغال». فورت وليام: ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر - ١٦ تموز/يوليو ١٧٧٧، ١٣٥ - ٤٥. قارن:

pp. 566-70 in Lauren Benton, "Colonial Law and Cultural Difference: Jurisdictional Politics and the Formation of the Colonial State," *Comparative Studies in Society and History* 41, no. 3. (July 1999),pp. 563-88. Also, B. Misra, *The Judicial Administration of the East India Company in Bengal, 1765-1782* (Delhi: Montilal Banarsidass, 1961), 236-41.

(٤) وفقًا لما حاجج به باحثون مثل سكوت كوغل (Scott Kugle)، كان الانتقال من الفتوى كما استُخدمت في الفقه الكلاسيكي إلى الفتوى كحكم محكمة إشارة أساسية إلى تحول القانون تحت الحكم البريطاني في الهند: «كان متوقعًا من **القاضي**، من خلال جهاز الفتوى، أن يصدر قراره الذي يعتمد فيه «القانون الإسلامي» لتبيان الأسباب للمُتقاضي. وقد دشن هذا الاستخدام للفتوى عدولًا أساسيًّا عن الفتوى في الفقه الكلاسيكي أو علم التشريع المغولي. تحكم الفتوى الأنغلو - محمدية بالبراءة أو الذنب في قضية معينة وفقًا لمعيار ثابت مدوَّن في مراجع قانونية. ويُصار إلى ضبط القانون المحمدي بوساطة الفتوى الصادرة عن رجال القانون، ويُدلى بهذه الفتوى على مذهب [الإمامين] أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني [صاحبي الإمام أبي حنيفة - المحرر]. . . وقد ألزم هاملتون القضاة بالإشارة إلى النسخة المترجمة من كتاب الهداية، وإلى الكراسة المعنونة بـ«الملاحظات» كذلك، والتي أصبحت حينها جزءًا من القانون الجنائي. لم تؤثر الفتوى في هيكلية القانون نفسها، وإنما انحصر أثرها في قضية واحدة قدمها قاض إنكليزي إلى **القاضي**». انظر:

Scott Alan Kugle, "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia," *Modern Asian Studies*, vol. 35, no. 2 (May 2001), pp. 257-313.

منعوها من مغادرة المزار، من توصيل رسالة إلى الحاكم العام هاستينغز في فورت وليام، رُفعت على إثرها الحراسة عن المقام. وفي غضون ذلك، رُفعت أمام محكمة الاستئناف الجنائية قضية تتهمها وخمسة آخرون بالتزوير. وردًّا على ذلك، تقدمت نضيرة بيغوم بطلب للحصول على الدعم من المحكمة العليا للعدل في فورت وليام، ووكلت محاميًا بريطانيًّا لتمثيلها في الدعوى التي رفعتها ضد بهادر بك، والقاضي، والمفتي، متهمة إياهم بضربها، وجرحها، وسجنها من دون وجه حقٍّ، وهو ما سبَّب لها أذىً شخصيًّا، مطالبة بتعويض مالي. وقد تسبب هذا الصنيع في إشعال حرب لإثبات الأحقية بين المحكمة العليا والحاكم العام، اللذين كانا سلفًا في حالة شقاق[٥]. أمرت المحكمة العليا باعتقال المدَّعى عليهم، بينما عمد هاستينغز - الغاضب مما أحسَّ أنه تقويضٌ لسلطة الشركة من قِبل المحكمة - إلى دفع كفالات مالية لهم. أصدرت المحكمة العليا قرارها لصالح نضيرة بيغوم مانحة إياها نصف ما طالبت به. وفي ردِّ فعله على ذلك، أمر هاستينغز باعتقال الأربعة المدَّعى عليهم في حال هربهم على أن تقوم الشركة بسداد الكفالة الضخمة. من بين ما تمخض عنه هذا الصراع، يبدو مأزق **القاضي** - وهو الشخصية المركزية في المسائل القانونية الإسلامية، وأحد العاملين في الشركة وفق هذا النظام - مثالًا مناسبًا لما آل إليه وضع القانون الإسلامي في الدولة الكولونيالية البريطانية؛ سُجنَ قاضي الشركة، الذي أدى وظيفته ضمن النظام القانوني الإسلامي، واتخذ تعريفًا جديدًا وفق خطة هاستينغز، إلى جانب رؤسائه الذين اتهمتهم المحكمة العليا بتعطيل العدالة، وأُفرج عنهم بكفالة سددتها الشركة، ثم اعتُقلوا مجددًا على يد الشركة نفسها، حتى وافاهم الأَجَل جميعًا بين باتنا وفورت وليام وهم رهن الاعتقال في سجن الشركة.

وفقًا لعدد من الباحثين في القانون الإسلامي، كان الاحتلال الكولونيالي للدول المسلمة من قِبل القوى الأوروبية كارثة حاقت بنظام الشريعة. ويشخِّص وائل حلَّاق هذه التوليفة التي شملت التقنين، والتقييد، والبقرطة في الحقبة الحديثة بوصفها «كولونيالية قانونية» عمَّت أرجاء العالم

---

(٥) Benton, "Colonial Law and Cultural Difference: Jurisdictional Politics and the Formation of the Colonial State," pp. 563-588.

المسلم وأفضت إلى «موت الشريعة بنيويًا»(٦). وبحسب حلَّاق وغيره، فإن الشريعة قد أرست بمؤسَّساتها وكوادرها، وسياقاتها الثقافية والاجتماعية «نموذجًا معرفيًّا» كاملًا. وقد مثَّل الحفاظ على حرفية القانون الإسلامي في ميدان قوانين الأسرة وبعض القضايا المتعلقة بالمواريث ومراعاة الشعائر بما يستقيم مع النصوص الأصلية بطبيعة الحال ـ دون بنية تحتية معرفية لتعزيز التعليم، والشرح، والسجال، والتفسير ـ إيذانًا بموت الشريعة في الدولة الحديثة. وقد أسهمت الحقبة الكولونيالية في إفقار القانون الإسلامي بقدر كبير دون ريب، وأدَّت إلى تجريف سلامته المعرفية، وتجريد علمائه من مسئولياتهم ومهابتهم. وفي مثال **القاضي** الحبيس، الذي فارق الحياة في السجن الكولونيالي بعد أن سعى إلى أداء واجباته وفق مقتضيات النظام الجديد، ما يبيِّن ـ بجلاء ـ الطبيعة الدرامية لهذه الجدلية. كما أن الفتوى، المجرَّدة من وشيجتها الحوارية مع النقاش القانوني، والمختزَلة إلى تعريف مُصمَت للقواعد والأدلة ـ تجسد طبيعة هذا التغيُّر: أحكام فقهية إسلامية تُسَدُّ بها خانة ممارسات مؤسَّسية جديدة عديمة الجدوى.

وبينما ظلَّت التكهنات بشأن الشريعة في تلك الحقبة قاتمة، ثمة أسباب تدفع إلى توخي الحذر حيال القول باحتضارها. ولعل نظام المعرفة والممارسة الذي يحيل عليه حلَّاق قد وُجد في مناطق واسعة من العالم المسلم وعلى فترات طويلة بصورة جزئية فقط، كما أن كليته النظرية قد مثَّلت آنذاك، كما هي الحال اليوم، نموذجًا لم تتمكن الحكومة الحالية من الوفاء بالتزاماته. وقد أثبتت قضية بهادر بك، وقضايا أخرى مشابهة، أن النُّخب القانونية الإسلامية قد حوصرت من جميع الأطراف بواسطة إملاءات القانون، الذي أنكر تدخله في عملهم، بينما وضعهم في الوقت نفسه في ذيل سلسلة تتزايد تعقيدًا من السلطات والولايات القضائية. وعلى الرغم من ذلك، فقد شارك المسئولون القانونيون المسلمون من مواقعهم في المؤسَّسات القانونية الكولونيالية في إعادة تعريف القانون الإسلامي وصياغته مجددًا، وبطرق غير متوقعة ومحكمة في بعض الأحيان. وظل حضور المسئولين القانونيين المغول أمرًا لا غنى عنه في الأداء اليومي لمحاكم الدولة

---

(٦) Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, pp. 15-21.

الكولونيالية، وأُبقِيَ على الفقهاء القانونيين المسلمين والهندوس في الشركة بوصفهم موظفين خبراء في العُرْف القانوني والقانون الديني. وكما أظهرت لنا قضية بهادر بك، فقد أُبقيت مستويات الولاية القضائية هذه على حالها في مسألة المواريث ـ قضية تُرِكت لـ «أحكام القرآن» بشكل واضح كما نصَّت على ذلك خطة هاستينغز ـ وأيًا ما كانت تلك الأحكام، فإن إقرارها قانونيًا وإنفاذها اعتمد على آليات الدولة الكولونيالية. وفي هذه الحالة، وضع الاحتكاك السياسي بين الأطراف النافذة في الدولة الكولونيالية المسئولين القانونيين الإسلاميين، كالقاضي والمفتي، العاملين في الشركة، وَضَعَهُم في حَرج؛ فبينما كان هؤلاء ممثلين للقضاء البريطاني قدموا في الوقت نفسه دليلًا على عيوب النظام المحلي[٧]. لقد كانت الخلفية الأوسع لهذه الدراما القضائية نزاعًا حاميًا حول بنى الحكم في الدولة الكولونيالية، وولَّدت المنافسة بين المؤسَّسات السياسية، والشرعية، والقضائية الرئيسة عمليات متكررة لإعادة مفصلة معنى العدالة الكولونيالية، وعلى من يتوجب تطبيقها، وإلى أي مدى يمكن للقانون إنفاذها.

محاكماتٌ للقانون الإسلامي: سياقات الصراع، وعملية التعريف، والطقوس المدنية

تقدِّم المحاكمات أدناه توضيحًا للمنعطف المتمثل في صعود خطابات جديدة للإسلام وسلطة الدولة بين أواخر القرن الثامن عشَر وأواخر القرن التاسع عشَر في حالاتنا الثلاث. وكانت أولى هذه المحاكمات في الدولة الأمِّ، وربما أكثرها شهرة، هي تلك التي حوكم فيها وارِن هاستينغز والنهج الذي اتبعته السياسة الكولونيالية في الهند. ففي مجريات هذه المحاكمة (١٧٨٧ ـ ١٧٩٥)، أُعيدت صياغة القانون بوصفه جوهر الإرث الحضاري للهند، ومسارًا يمكن من خلاله إصلاح المشروع الكولونيالي. أما الثانية فهي محاكمة بهادر شاه ملك دلهي عام ١٨٥٨ بعد حرب السباهي، وقد أبرز الحدثان أهمية دور الدين ـ الإسلام بوجه خاص ـ بوصفه أداةَ تحريض

---

(٧) استمر هاستينغز، الذي دفع كفالة القاضي والمفتين المعتقَلين، في نقد سلوك الأخيرين، معلقًا بأن التحكيم القضائي المحلي كان في معظم الأحيان «مختلًا من حيث الصيغة والدقة». انظر:

India Office, Bengal Law Council Proceedings, 25 November 1776-16 July 1777, p. 135.

سياسي. والمحاكمة الثالثة هي تلك التي حوكم فيها زعماء بيراق المتهمون بالتآمر لاغتيال أول المندوبين الساميين البريطانيين في مالايا، وقد ساعدت في تعزيز المحتوى الذي أُدرج حديثًا لـ«قضايا الدين والعُرْف»، وفي الإبعاد الـمُحكم للنُّخب المحلية المعارضة لهذا التفسير. أما المحاكمة الرابعة والأخيرة، فهي محاكمة أحمد عرابي، التي تُنبئ وقائعها عن تبنّي النُّخب المصرية مع حلول عام ١٨٨٢ منطق القانون الأوروبي على أكثر من صعيد، بما في ذلك تقنين الشريعة وتبويبها، وإدماجها في النظام القضائي الموحَّد للدولة.

بينما وُلد «القانون» ليكون حجر الأساس الذي تقوم عليه الجهود الإمبريالية لعقلنة الدول المحكومة وضبطها وتنظيمها، كان أيضًا مَعينًا لا ينضب لأسباب زعزعة هذه الدول. وتثبت هذه المحاكمات عمقَ نفاذ الدولة الكولونيالية إلى مضمون القانون الإسلامي، ومنطقه وكوادره، وكم كان القبول بالحكم البريطاني اضطراريًا حتى بالنسبة إلى أولئك الرافضين له. بيد أنها تُظهِر أيضًا صعوبة انفكاك السلطة البريطانية عن عناصر القانون الإسلامي. وحتى مع قيام المحاكمات بإزاحة النُّخب المحلية المعارضة، ومأسسة إطار يضمُّ نُخبًا قانونية إسلامية جديدة في درجات السلم الوظيفي للدولة الكولونيالية، إلا أن تعدّي الدولة على القضايا الخاصة بالقانون الإسلامي قد حفَّز ظهورَ منتج إسلاميٍّ على مستوى النصوص، والجدالات، والاستراتيجيات، بغية مقاومة السياسة الكولونيالية وتوظيفها في الوقت نفسه. لقد بيَّنت محاكمة هاستينغز - بجلاء - الحاجةَ إلى قانون كولونيالي يوحِّد حكم الدولة على رعاياها، كما أكَّد إجراء هذه المحاكمة بالنسبة إلى الكثيرين ضرورة الحفاظ على التعقُّل والاختلاف في عملية تطبيق السياسة الكولونيالية. لقد فتحت محاكمات النُّخب المحلية (بهادر شاه، وزعماء بيراق، وأحمد عرابي) الباب أمام ارتفاع وتيرة الشكاوى ضد الدولة الكولونيالية، وإلى رواج لغة للاحتجاج والمقاومة ضد الحكم الكولونيالي. نطَّلع في محاكمات من هذا القبيل على أحوال الحكام المحليين في مالايا والهند، وعلى المسئولين والسياسيين الكولونياليين البريطانيين، وعلى الرجال والنساء العاديين في أروقة المحاكم، وعلى القضاة والشهود والمستشارين المحليين. تشمل سجلَّات المحاكمات الأصلية أصواتًا طواها الصمت، أو

عُدِّلت، أو بقيت ـ على صعيد آخر ـ من دون توثيق، وتتيح هذه السجلّات لتلك الأصوات الحديث عن نفسها بطرق لا تتيحها الأنواع الأخرى من السجلّات الكولونيالية. ولكونها وقعت في مركز الدولة الكولونيالية، فإن هذه المحاكمات تقدِّم في الوقت عينه شهادة على سطوة تلك الدولة ومؤسَّساتها، وبرهانًا على أساليب الصراع العابر لسلطة الدولة وهيمنتها. ولأن كل مرحلة من الصراع قدحت شرارة منافسات وفرص جديدة؛ فإنه غالبًا ما أعقبت المحاكمات عملياتُ تشريع، واحتجاج، وعنف، وتعديلات في الاستراتيجية السياسية والإدارية. ويعكس هذا الفصل ذلك الجدل المحتدم في بنية هذه الدولة، ويناقش المحاكمات التي أُجريت ضمن مرجعيات الحوكمة والنزاع المتعددة. لقد كانت هذه المحاكمات عروضًا أبطالها العدالة والسلطة، وكانت كذلك غنية بالرمزية، وأنتجت طقوسًا جديدة للسلطة والشرعية. وقد شخَّصها مايكل فيشر Michael Fisher على أنها «طقوس مدنية»، وأشار إلى مشاركة النخبتَيْن المحلية والكولونيالية كلتيهما في المراسم شديدة الرمزية؛ في المحاكم القانونية، وفي محاكم الحكام المحليين. كانت تلك المحاكم ملتقى للنزاع ولتمثيلات السلطة؛ الأمر الذي عكس ديناميات سياسية متغيرة، وأعاد صياغة العلاقة بين الحكام المحليين ونظرائهم الكولونياليين الجدد. لقد كانت عروضًا قُدِّمت لجمهور عريض في الدولة الكولونيالية وفي بريطانيا، مرسلة إشارات حول القوة النسبية لكل من الفاعلين، وثروة الدولة وعظمتها، وشرعية النظام[٨].

١ ـ الكولونيالية قيد المحاكمة: وارِن هاستينغز والحاجة إلى القانون

لقد أعلن (هو) أن هؤلاء الناس لا يملكون قوانينَ ولا حقوقًا ولا أحكامًا، وأنهم لا يُنزلون الناس منازلهم، ولا شرف لهم، ولا يمتازون

---

(٨) Michael Fisher, "The Resident in Court Ritual, 1764-1858," *Modern Asian Studies*, vol. 24, no. 3 (1990), p. 420.

أسهم في المحاكمات والمراسم المدنية الأخرى «عدَّة مؤلِّفين خاصين، وفاعلين شعبيين، وجماهير. . . حتى الرموز التي وُظِّفت في هذه الملتقيات الرسمية، على الرغم من الاتفاق المشترك بشأنها، حملت دلالات متشعبة لكل جمهور في جانب منها على الأقل». انظر أيضًا:

Joan Vincent, "On Law and Hegemonic Moments: Looking Behind the Law in Early Modern Uganda," in: Mindie Lazarus- Black and Susan Hirsh, eds., *Contested States: Law, Hegemony and Resistance* (New York: Routledge, 1994).

بشيء: باختصار، إنهم ليسوا سوى قطيع من العبيد، يصار إلى إخضاعهم لإرادة السيِّد المستبدَّة. ومن جانب آخر، فالعكس صحيح أيضًا... لقد أحلناك على القانون المحمدي، الملزم للجميع، من الحاكم المتوَّج على أقل الرعايا شأنًا؛ إنه قانون متواشج مع أكثر علوم القانون التي وجدت في هذا العالم حكمة وتنويرًا وتبحُّرًا»[٩].

في مرافعته الأخيرة خلال محاكمة وارن هاستينغز، رمى إدموند بيرك[*] Edmund Burke إلى وضع الأول ومعه ممارسات الكولونيالية في الهند في قفص الاتهام، بغية تقديم صورة لمعالم المجتمع الهندي وبرنامج سياسي لإصلاح الإمبراطورية البريطانية. وكانت محاكمة هاستينغز قد ابتُدئت باتهام جنائي عام ١٧٨٧ وانتهت بالتبرئة عام ١٧٩٥، وهي على الأرجح المحاكمة الأكثر تفصيلًا وإسهابًا وإثارة للعجب في تاريخ المحاكمات السياسية البريطانية. اتُّهم هاستينغز - صاحب الدور الفعَّال في تأسيس شركة الهند الشرقية في البنغال بوصفه حاكمًا، ثم بوصفه حاكمًا بريطانيًّا عامًّا، من قِبل شخصيات بريطانية بارزة، في مقدمتهم بيرك - بالفسادِ والاستبداد. وشجب بيرك شركة الهند الشرقية على خلفية جشعها وتدميرها المقصود للهند: «ما من أمير واحد أو ولاية أو عاهل في الهند اتصلوا به ولم يخذلوه، وما من معاهدة عقدوها ولم ينتهكوها»[١٠].

---

(٩) "28 May 1784. Edmund Burke, *The Complete Works of the Right Honourable Edmund Burke*, rev. ed. (Boston: Little, Brown and Company, 1866), vol. 2, p. 219.

(*) **إدموند بيرك** (١٧٢٩ - ١٧٩٧): مفكر سياسي أيرلندي، يُعدُّ من رواد الفكر المحافظ الحديث. من أشهر أعماله **تأملات حول الثورة في فرنسا** (١٧٩٠) في التحذير من تبعات الثورة الفرنسية التي اندلعت في تلك الفترة، معبرًا عن امتعاضه من ولع الثوريين بإثارة الفتنة والاضطراب، وهم الذين وصفهم بأنهم متعصبون أيديولوجيون تدفعهم المثالية النظرية لتحطيم كل شيء. غير أنه كان من المؤيدين للثورة الأمريكية. وإليه يُعزى الفضل في سك مصطلح **السلطة الرابعة** حين راح يقارن أهمية الصحافة ببنية الحكومة آنذاك، والتي تتوزع على ثلاثة أحزاب: رجال الدين والنبلاء والعوام، قائلًا إن المراسلين الصحافيين هم الحزب الرابع - السلطة الرابعة - الأكثر نفوذًا من الأحزاب الأخرى كافة. (المحرر).

(١٠) "Speech on Mr. Fox's East India Bill," 1 December 1783 in: *Works of Edmund Burke, vol. II* (London: Bell, 1894), p. 182; Jeremy Bernstein, *Dawning of the Raj: The Life and Trials of Warren Hastings* (Chicago: Ivan R. Dee, 2000); Carl B. Cone, *Burke and the Nature of Politics: The Age of the French Revolution* (Lexington: University of Kentucky Press, 1964); C. Colin Davis, *Warren Hastings and Oude* (Oxford: Oxford University Press, 1939); Keith Feiling, *Warren Hastings* (Hamden, CT: Archon Books, 1967); P. J. Marshall, *The Impeachment of Warren* =

وعلى الرغم من تبرئته في النهاية، يمكن قراءة محاكمة هاستينغز بوصفها محاكمة لشركة الهند الشرقية الممثلة لمسلك الإمبراطورية البريطانية، وهي المحاكمة التي عجّلت - في الأخير - بالسيطرة الحكومية البريطانية على الشركة، وبمضاعفة جهود «إصلاح» الهند. لقد كانت إحدى المقومات الكبرى في لغة الإصلاحات تلك هو دور القانون والاهتمام بالدولة بوصفها الجهة المسئولة عن تطبيق العدالة بدلًا من كونها مجرَّد مصدر للأرباح. وقدمت المحاكمة القانون على أنه الأمل المخلِّص لمستقبل الهند والإمبراطورية البريطانية نفسها. وخلافًا لصورة هاستينغز وممثلي الشركة في الهند - وهم ليسوا أفضل كثيرًا من جماعة قراصنة يديرون سفنًا حربية خاصة بتكليف من الحكومة - قدَّم بيرك صورة لمجتمع انعكس نظامه الطبيعي في قانون الإسلام: «إنه قانون متواشج مع أكثر علوم القانون التي وُجِدت في هذا العالم حكمة وتنويرًا وتبحُّرًا»؛ إنه نظام دمرته أطماع شركة الهند الشرقية.

وصف ستيفن براون Stephen Browne مشاركة بيرك في المحاكمة ضد هاستينغز بأنها «تمثيلية شعبية لاستعراض الفضيلة»؛ مسرحية تقوم حبكتها الدرامية على دروس في التنظيم الصائب للمجتمع، والدفاع عن المبادئ الرفيعة، وحماية الآمنين، والملاحقة القضائية للمجرمين[(١١)] لقد قُدمت الفضيلة البريطانية، في الوطن وفي الهند، حسب الشروط الفيكتورية في قالب هشٍّ حطمته بسهولة أعمال حفنة من الرجال الجشعين. ووصف النبلاء الهنود أنفسهم بالأمناء الذين انتُهكت أماناتهم، وقد ارتكب هاستينغز، زعيم العصابة، «أعمالًا وحشية» بحق مَواطن «النُّبل المحمدي»[(١٢)]، إنه

Hastings (London: Oxford University Press, 1965); Penderel Moon, *Warren Hastings and British*= *India* (1947, reprinted, New York: Collier Books, 1962); Patrick Turnbull, *Warren Hastings* (London: New English Library, 1975); Sophia Weitzman, *Warren Hastings and Philip Francis* (Manchester: Manchester University Press, 1929), and Frederick G. Whelan, *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996).

(١١) Stephen Browne, *Edmund Burke and the Discourse of Virtue* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993), pp. 93-98, and Marouf Hasian, Jr., "Nostalgic Longings and Imaginary Indias: Postcolonial Analysis, Collective Memories, and the Impeachment Trial of Warren Hastings," *Western Journal of Communication*, vol. 66, no. 2 (Spring 2002), p. 229, note (27).

(١٢) Burke's Speech in Reply, 16 June 1794, in: P. J. Marshall, *The Writings and Speeches of Edmund Burke, Volume 7: India: The Hastings Trial, 1789-1794* (Oxford: Clarendon 2000), pp. 653-655.

«الانتهازي» الذي سهَّل انحلال مدارسها وتبديد ممتلكاتها، وتجاهل حكم القانون، وأغوى النساء النبيلات وتلطخت سمعته بفضائح جنسية. واستغل هاستينغز معرفته الواسعة والعميقة - أو ربما الأكثر من العميقة، حسب تعقيبات بيرك - بالأعراف والمؤسَّسات المحلية، البعيدة كل البُعْدِ عن أن تغرس في نفسه الرغبة في حمايتها وصونها - خدمة لمصالحه الخاصة.

لم تكن الإدارة الإمبراطورية في الخارج عامل تهديد للهند وحسب، بل كانت تبعات ذلك على بريطانيا نفسها مثارَ قلق شديد أيضًا. ويُعتقَد أن ثمة عاملًا محرِّضًا على انعقاد هذه المحاكمة تمثَّل في انتشار الشكوك على المستوى الشعبي بشأن الثروات الضخمة التي حققها «ملوك المال» البريطانيون العائدون من الهند، والتغيُّرات التي طالت نخبة المجتمع والثقافة العامة؛ إذ شكل هؤلاء الأغنياء الجدد منافسًا على الهيمنة السياسية بالنسبة للنُّخبة الأرستقراطية القديمة، وقد أثارت هجماتهم على البرلمان المخاوفَ بين اليمينيين والمحافظين معًا، كما راجت إشاعات عن تسرب نهجهم الفاسد وأساليبهم الشرقية إلى المجتمع الإنكليزي: «ما هي إنكلترا الآن؟ بؤرة فساد لتجميع الثروة الهندية، أفرغها الغنادرة(*) وملأها ملوك المال! مجلس شيوخ مباعٌ ومهان! بلد اجتاحته سباقات الخيل! أمَّة ألعاب وسرقة وتشاحن وشكاوى، تفتقر إلى المبادئ والنبوغ والصفات الحسنة والحلفاء»[13].

من هذا المنظور، كانت محاكمة وارن هاستينغز صراعًا على سلطة النُّخبة البريطانية، ومحاولة من قِبل النُّخب في مركز الإمبراطورية للحفاظ على سيطرة البنية الاجتماعية والسياسية لبريطانيا في وجه من رأوهم منافسين خارجيين. فضلًا عن ذلك، كانت صراعًا حول السياسة الكولونيالية البريطانية، وقد اعتبر عدد من الباحثين أن حملة بيرك ضد هاستينغز قد أصابت هدفها؛ لأنها - وعلى الرغم من إخفاقها في إدانته - أنتجت تغيُّرات

(*) **Macaronis**: استُعمل هذا المصطلح في إنكلترا القرن الثامن عشَر للإشارة إلى الغنادرة (جمع غندور Dandy) الذين تجاوزوا الحدود المتعارف عليها في أزيائهم ولغتهم وطريقة تناولهم الطعام بأسلوب يمزج بين تأثيرات صادرة عن المستعمرات وعن الطبيعة الإنكليزية. (المترجم).

(١٣) Horace Walpole (quoted in July 1773), in: Lawrence James, *Raj: The Making and Unmaking of British India* (New York: St. Martin's Press, 1998).

راسخة في خطاب السياسة البريطانية وسماتها في الهند وعموم الإمبراطورية(١٤). على أية حال، لم تكن هذه التغيُّرات ببساطة خطوة نحو إمبراطورية أكثر ودًّا ووداعة فحسب، بل هدفت أيضًا لتحقيق تماسك كولونيالي على المستويين الحكومي والأيديولوجي(١٥).

وفي المحصلة كانت المحاكمة مرانًا تربويًّا وتمثيلية أخلاقية، لقَّنَ البرلمان البريطاني من خلالها درسًا لهاستينغز، والشركة، والشعب البريطاني، والعالم ككل فيما يخصُّ الواجبات المترتبة على الإمبراطورية المسئولة، وضرورة الحفاظ على رخاء الهند البريطانية وشعبها. وتترافق هذه الدراما الأخلاقية مع درس موضوعي في القوانين والأنظمة الخاصة بالهند، قُدِّمَ في صورة حضارة عريقة أفشلتها أعمال هاستينغز: «نظريًّا، بعثت محاكمة هاستينغز برسالة مفادها أن القوانين الطبيعية للعدالة الإمبراطورية لا تعرف حدودًا زائفة، وأن الرعايا البريطانيين سيتمتعون بالحماية بفضل «السلطة الفعَّالة للقانون»»(١٦). وما ينطوي عليه هذا الدرس هو أن العيب لم يكن في السياسة الكولونيالية ولا في بريطانيا، وإنما في كل أولئك الفاعلين النافذين في الشركة، المدعومين والمدفوعين من قِبل مسئولي الضرائب البلديين (الدواوين الفاسدة)، الذين أساءوا استعمال سلطتهم وأهملوا واجباتهم في غضون سعيهم لإعلاء شأنهم وتحقيق مكاسب شخصية. أما مهمة بيرك فهي البرهنة من خلال المحاكمة على أنه «ليست حقوق الشعب شيئًا لا قيمة له، بل حقوق السيادة. حقوق الشعب هي كل شيء، كما يجب أن تكون في النظام الطبيعي والواقعي للأشياء»(١٧). قبل التوسع العسكري للشركة في أنحاء الهند أواخر القرن الثامن عشَر، تقدم مندوبو شركة الهند الشرقية بعرائض الالتماس إلى الحكام المحليين. ولاحقًا، خلق حضور

---

(١٤) علق ب. ج. مارشال: «كان بدهيًّا أن يتحول الحكم البريطاني في الهند إلى حكم خيِّر القصد والأثر». انظر: Marshall, Ibid., p. 20.

(١٥) Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), p. 64.

(١٦) Marouf Hasian, Jr., "Nostalgic Longings and Imaginary Indias: Postcolonial Analysis, Collective Memories, and the Impeachment Trial of Warren Hastings," *Western Journal of Communication*, vol. 66, no. 2 (Spring 2002).

(١٧) إدموند بيرك، المرافعة الأخيرة في محاكمة وارِن هاستينغز ٢٨ أيار/مايو ١٧٩٤، انظر: *The Works of the Rt. Hon. Edmund Burke*, vol. 8 (5th ed., 1877), p. 51.

المندوبين الساميين البريطانيين ومسئولي الشركة في المحاكم المحلية، إلى جانب الدعم الذي وفَّره الجيش البريطاني والموارد الاقتصادية ـ نمطًا جديدًا من التفاعل على مستوى المراسم أخذ في التطور[١٨]. وقد استغل المسئولون الكولونياليون البريطانيون الألقابَ والثروات التي غنموها من الحكام المحليين في المستعمرات وفي الوطن، مباهين بها طبقة النبلاء «الأُصلاء» لقاء تكاليف باهظة[١٩]. إن محاكمة هاستينغز كانت محاكمة للتقاليد والثقافة الإمبراطورية البريطانية: «في منتصف القرن التاسع عشَر، وفي مخاطبتهم للجماهير الأوروبية في الهند وبريطانيا، قارن البريطانيون رمزيًّا ستراتهم المشقوقة الذيل المحتشمة مع البهارج الرنانة للعواهل الشرقيين الذين حكموهم»[٢٠].

إن ما أثار القلاقل هو أن جانبًا كبيرًا من الجمهور البريطاني وافق هاستينغز على محاججته القائلة بأن مبادئ بيرك كانت تمجيدية، بيد أن الواقع كان مختلفًا تمامًا، وأن السياسة الناجحة في الهند اعتمدت على تمكُّن ممثليها من المناورة مع توخي الحذر[٢١]: لقد «ساق بيرك في اتهامه لهاستينغز بنودًا تتعلق بأعمال تجارية كما كان الجميع يعلم. وفي المرافعات

---

(١٨) Bernard Cohn, "The British and the Mughal Court in the 17th Century," (Chicago, IL: Special Collections Research Center, University of Chicago Library, 1977): "The British and the Mughal Court in the 17th Century," in: Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

(١٩) يقول فيشر: «لا ريب أن البريطانيين أنفسهم كانوا يعيدون تعريف الطقوس الملكية الخاصة بنظامهم الملكي خلال القرن التاسع عشَر، واكتشفوا الأثر القوي لهذه المراسم على الجمهور البريطاني» (ص٤٢٣). ربما تجاوز الأمر الجمهور البريطاني؛ إذ عدَّل المسئولون الكولونياليون البريطانيون ـ الذين غادروا بريطانيا بوصفهم موظفين حكوميين من الطبقة الوسطى ووصلوا لينالوا مناصب النبلاء والأشراف في الهند ـ «اعتقادهم فيما يخص طبقتهم الاجتماعية الخاصة. وكانت قلَّة من موظفي الشركة الحكوميين تحمل لقب «النبيل» بالوراثة. وفوق ذلك، اتخذ المندوبون الساميون على وجه الخصوص مقامًا شرفيًّا وسلطويًّا بين النبلاء وأصحاب الألقاب من الهنود» (ص٤٣١ ـ ٤٣٢). انظر:

Fisher, "The Resident in Court Ritual, 1764-1858".

(٢٠) المصدر نفسه، ص٤٥٤. يشير فيشر إلى أنه حتى في أوج سطوة البريطانيين على الحكام الهنود وخصومتهم معهم، استخدم المسئولون البريطانيون لغة المراسم الإسلامية/ المغولية، وتولوا الخدمات المسيحية في قاعة بهادر شاه وإنزال سلاح الفرسان في المسجد الإمبراطوري (ص٤٥٦).

(٢١) Warren Hastings, *Mr. Hastings' Review of the State of Bengal* (London: G. Kersey, 1796).

أسس هاستينغز دفاعه محاججًا بعقيدة «الضرورة» هذه.

المتكررة التي قدمها بيرك المهجوس بتجاوزات هاستينغز، لم يكن جشع هاستينغز ولا أساليبه مثارَ إحراج بقدر ما كان نجاحه الجليّ في جعل أهوال الإمبراطورية ومباهجها على السواء أمرًا ممكنًا»(٢٢). وعلى الرغم من أن إدانته قد بدت أمرًا بعيد المنال، فإن بيرك قدَّم خطابًا معدًّا للأجيال القادمة، يمكن استغلاله من قِبل الإصلاحيين للاستمرار «في صياغة رؤية لما يمكن أن تكون عليه الإمبراطورية؛ بحيث تنبني على العدل»(٢٣). وسَّعَت الكولونيالية الجديدة، مدعومة بأوراق اعتمادها ممثلًا للعدالة والنزاهة، نطاقَ حضورها في ميادين الدولة والمجتمع عبر أعمال الحكام العامِّين الذين خلفوا هاستينغز، أمثال كورنواليس Cornwalis، الذي فاوض مُلَّاكَ الأرض الوارثين بشأن قانون الاستيطان الدائم (انظر الفصل الثالث)، مغيِّرًا شكل الملكية وهرمية الإدارة القضائية في الهند، وممهِّدًا السبيل أمام التمكين الكولونيالي للقانون الإسلامي:

«إثر هجمة بيرك، تأسَّست بيروقراطية كولونيالية بغية فرض الرقابة على جشع البريطانيين الذاهبين إلى الهند بداية من أواخر القرن الثامن عشَر فصاعدًا. لقد عدَّل بيرك ميزان القوة لصالح الدولة بدلًا من النُّخبة الاقتصادية، وقد ولدت الدولة الكولونيالية على ضوء معاينته تحديدًا.. تمثلت مصالح الحكم البريطاني في تأمين أرباح ثابتة من خلال خطاب التنمية المستنِد إلى حكم الملكية والنوايا الطيبة للدولة الجديدة، ما بعد الاستبدادية»(٢٤).

وبحسب كارونا مانتينا Karuna Mantena، أُتبعت التغييرات على مستوى العقيدة والموقف، وفقًا لإشارة بيرك، بسلسلة من موجات التغيير الأيديولوجي

---

(٢٢) Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, p. 125.

(٢٣) P. J. Marshall, ed.,*The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Volume 7, *India: The Hastings Trial 1789 - 1794* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 23.

ويحاجج هاسيان بأن بيرك قد أفلح في إثارة جدل شعبي حول «المسألة الهندية من مختلف جوانبها»، وأن تسويغاته وحُججه الأخلاقية للإمبراطورية، تتيح لحكام الهند الآخرين، مثل كورنواليس، إجراء إصلاحات وتغييرات سياسية، وأن «هذه البيانات عن المسئوليات الإمبراطورية البريطانية سيتردَّد صداها في أجيال المستقبل، التي ستفخر بما أُنجز للحفاظ على الإمبراطورية». انظر: Hasian, Jr., ''Nostalgic Longings and Imaginary Indias: Postcolonial Analysis, Collective Memories, and the Impeachment Trial of Warren Hastings''.

(٢٤) Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, p. 125.

وردود الأفعال التي أملتها روح الإمبريالية البريطانية ونطاقها. وتفرِّق مانتينا بين الأيديولوجيا المبكرة وتلك المتأخرة؛ حيث سادت في المبكرة الحاجة إلى إصلاح المستعمرات وإعادة إعمارها على صورة الدولة الأمِّ، بينما شهدت الحقبة الإمبراطورية المتأخرة تحولًا ابتعد عن مبدأ التدخل:

> بدلًا من استئصال البنى الأهلية الاجتماعية والسياسية وتحديثها قسرًا، سيصار إلى رعايتها عبر إدراجها في الديناميات المؤسَّسية للسلطة الإمبراطورية، ولا سيما في الحكم غير المباشر لأفريقيا الكولونيالية تحديدًا على مستوى النظرية والممارسة[٢٥].

مع نهاية القرن التاسع عشَر، ووفقًا لطروحات مانتينا حول أفريقيا، اعتمدت أنظمة الحكم غير المباشر في مالايا ومصر على البنى المحلية الاجتماعية والسياسية، وعمدت في الوقت نفسه إلى طبع هذه المجتمعات بخصائص ثقافية مغايرة مأخوذة عن الدولة الأمِّ على نحو يتعذَّر معه استئصالها. وفي سبيل مشروعنا هذا، فمن الأهمية بمكان التمييز بين النُّخب التي عوَّل عليها البريطانيون وتلك التي جرى اقتلاعها، وبين البنى الأهلية التي تقرَّر عدم اتساقها مع الحكم الكولونيالي وتلك التي آنست دعمًا مؤسَّسيًّا وسياسيًّا في الدولة الكولونيالية. فوق ذلك، بقيت عناصر الإصلاح، وإعادة البناء، والضرورة، والاختلاف الثقافي ـ متضمَّنة في المؤسَّسات القانونية، والقواعد، والممارسات تحديدًا بعد أن تغيَّر سياقها الأيديولوجي المبدئي. لم تكن الدولة الكولونيالية حال تدخلها في الدولة الأصلانية والمجتمع والقانون، قادرة فعليًّا، ولا مستعدَّة في معظم الحالات، على التحرُّر من ذلك. وقد كشفت محاكمة وارِن هاستينغز أن المشروع الإمبراطوري، والحكومة الكولونيالية البريطانية بصورة أكثر تحديدًا، حملا نزعتين متناقضتين: التوحيد والتنويع. اشتملت السياسة التوحيدية للدولة على الدور الملحِّ للقانون، والمحافظة على النظام، واتفاقيات واضحة بشأن التجارة، والضرائب، وملكية الأرض، وحفظ النظام: قانون واحد، وحكومة واحدة، ونظام واحد للملكية الخاصة. فضلًا عن ذلك، انطوت سياسة التوحيد تلك

---

(٢٥) Karuna Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010), p. 2.

على منطق للتقسيمات قائم على التفاوت. وهنا عمل القانون على فصل الهندوس عن المسلمين، والبريطانيين عن الأصلاء، والرجال عن النساء، والعام عن الخاص. وسيستوعب القانون كلتا النزعتين في الإدارة الكولونيالية؛ في الهند ما بعد هاستينغز، وفي مالايا ومصر كذلك. لقد ساعدت محاكمة هاستينغز في مَوْضَعة القانون بوصفه أداة لتنظيم الإمبراطورية وتقويمها أيضًا؛ إذ كان إنفاذ القانون هو الأساس المنطقي للتدخل الكولونيالي، وفرض القانون هو ضمانة حماية الناس وكرامتهم.

لم تعكس ملفات المحاكمة السيرورات المعقدة للاحتلال الكولونيالي في الدولة الأمّ وحسب، بل عكست كذلك السياسة التنافسية للنُّخب الإمبراطورية وطبيعتها المتناقضة؛ سياسة كان لها من التبعات ما تجاوز الهند. وبحلول العقد السبعيني للقرن التاسع عشَر، كان للسجالات الجارية في إنكلترا حول النهج الأنسب للسياسة البريطانية تداعياتٌ مهمة على الحكم المباشر في مالايا وعلى المسألة المصرية المؤرِّقة، وقد قامت هذه السجالات على دعائم أرستها صراعات سابقة، مثل تلك التي وقعت بين بيرك وهاستينغز[(٢٦)]. ولم يكن الشدُّ والجَذْبُ بين التردُّد البريطاني تجاه الانخراط في التوسُّع الإمبراطوري في الهند ومصر ومالايا، والالتزام البريطاني بتصوُّر عن إمبراطورية مجيدة قائمة على مُثُل العدل والتقدُّم - تفاعلًا صفريَّ المحصِّلة؛ فقد أنتج - على سبيل المثال - السياسةَ التي سوغت الحكومة الليبرالية البريطانية على أساسها الاحتلال الكولونيالي لمصر عام ١٨٨٢[(٢٧)]. في معرض نقاشهم حول محاكمات النُّخب المحلية في الهند

---

(٢٦) كان «استحواذ» البريطانيين على حصة مصر في قناة السويس من خلال شراء أسهم الخديوي إسماعيل عام ١٨٧٥ موضعَ جدل ساخن بين الليبراليين الذين رغبوا في تجنب الضمِّ مهما كان الثمن، والإمبرياليين الذين رأوا في السيطرة على مصر خطوة منطقية لتأمين الهند. انظر:

R. C. Mowat, "From Liberalism to Imperialism: The Case of Egypt 1875-1887," *The Historical Journal*, vol. 16, no. 1. (March 1973), pp. 109-124.

تتضح اللغة الليبرالية بجلاء في المراسلات التي جرت بين المسئولين الكولونياليين في مالايا ومستوطنات المضائق (الذين اتخذوا مواقفَ أكثر تدخلًا بسبب الحاجة إلى تنفيذ السياسة البريطانية وحماية المصالح التجارية البريطانية) ورؤسائهم في لندن (الذين كانوا ميالين إلى الحذر الشديد بشأن الضم أو أي نمط للحكم المباشر في مالايا).

(٢٧) Ronald Robinson and John Gallagher and Alice Denny, eds., *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism* (London: Macmillan, 1970), and Alexander Schölch, =

ومالايا ومصر خلال الفترة الممتدة بين (١٨٥٨ ـ ١٨٨٢)، والتي تراها مانتينا مرحلة «تقشُّف ليبرالي»، سعى المسئولون البريطانيون باستمرار إلى الترويج لنماذج الحكم غير المباشر دون الإتيان بأي فعل في هذا المضمار. ولعل أكثر هذه الأمثلة جموحًا هي أن حكامًا معروفين من أرباب الفتنة قد جُرِّبوا، ثم سيقوا إلى العدالة على خلفية السلطة الممنوحة لهم، نيابة ـ إن جاز التعبير ـ عن السلطة والآلة العسكرية البريطانية. إضافة إلى ذلك، يكشف أرشيف هذه المحاكمات عن نزاعات بين المسئولين الكولونياليين في المستعمرات وفي الوطن حول مدى التدخل وأسبابه، مع وجود ضباط مستعدين في مواقعهم لاتخاذ خطوات فاقت قسوتها ما سمح به رؤساؤهم، ويكشف كذلك عن اتكاء مستمر على خطاب العدالة العالمية ومُثُلها بالتوازي مع نزعة براغماتية في صورة تثير السخرية؛ إدماج للتكوينات الأهلية السياسية والاجتماعية، مع اقتلاعها على يد الكولونياليين والنُّخب البلدية. ولا ريب أن الأيديولوجيا تقدمت بشكل لا لبس فيه، ولكن في الصراعات التي سنعرضها أدناه، تضافرت أفكار جديدة وقديمة مع اعتبارات راهنة لإنتاج خطابات شديدة الغموض والتأرجح حول الإمبراطورية، والسلطة، ومعنى الإسلام بالنسبة إلى المشروع الإمبراطوري.

نخبٌ محليةٌ قيد المحاكمة

تمكن المشروع الكولونيالي من تحقيق تحولات جذرية في القانون والمجتمع، بما في ذلك ميدانا الدين والثقافة، إما عن طريق التسويات التي أنجزها مع النُّخب المحلية وإما عن طريق استئصالها. وقد توطدت القواعد الجديدة لسلطة الدولة من خلال استئصال تلك النُّخب بأكثر من طريقة، ولم تكن المحاكمات نفسها التي أزالت هذه النُّخب سوى بروفات لخطابات جديدة حول السلطة والسيادة، وهي ما جعل تأليف النُّخب المسلمة ممكنًا وهي النُّخب التي لم تتبدَّ سيماؤها السياسية إلا عبر الاتفاق مع الدولة الكولونيالية وسلطتها غير المعلنة. وفي المحاكمات التي سنناقشها لاحقًا أَمارةٌ على تقدم الأفكار والخطابات حول السلطة، والسيادة، والعدالة؛ ففي

"The "Men on the Spot" and the English Occupation of Egypt in 1882," *The Historical Journal*, = vol. 19, no. 3 (September 1976), pp. 773-785.

الهند ١٨٥٨، جرت قولبة الإسلام ليغدو الجوهر المحرِّك للهوية المسلمة البلدية؛ وهو أمرٌ تتوجب حمايته وخشيته. وفي مالايا ١٨٧٦، جُرِّد الدين والعُرْف من مضمونهما السياسي والاقتصادي. وفي مصر ١٨٨٢، سُوِّغ الاحتلال البريطاني باسم القانون والنظام وحماية سلطة الخديوات، كما شرعت النُّخب القومية الوليدة في تبنِّي فرضيات حول إصلاح القانون الإسلامي في برامجها المناوئة للكولونيالية.

إن ما تُظهره محاكمات النُّخب المحلية في بواكير المجابهة مع الكولونيالية أنه نادرًا ما تم التطرق للإسلام والقانون الإسلامي بوصفهما ركيزتَيْن للصراع، في حين احتلَّ الفاعلون المحليون والبريطانيون شبكات السلطة المحلية والبنية الهرمية المتميزة للدولة الجديدة، فيما يتصل بالاحتفالات والطقوس الرسمية للدولة؛ فرض الضرائب، والعمالة، وقضايا الأرض، والجيش، واستعمال القوة لبلوغ هذه الأهداف. إضافة إلى ذلك، اعتبرت النُّخب المحلية ـ كما تبرهن هذه المحاكمات في الهند ومالايا ومصر ـ أن البريطانيين قد تجاوزوا حدودهم واشتطُّوا في توغلهم عميقًا في النطاقات التي تخصهم. وبالإضافة إلى إصرار البريطانيين على القانون والعدل، على الرغم من أن ذلك العدل قد تحدَّد في إطار مخصوص، تكشف معاينة تاريخ الصراع بين النُّخب المحلية والكولونيالية عن أمر لم يكن واضحًا على الدوام من موقع استقرائنا للمسألة؛ لم يكن الإسلام والقانون الإسلامي المحور الرئيس في اعتبارات النُّخب المحلية والكولونيالية في الهند ومالايا ومصر في مستهل المجابهة مع الكولونيالية، لكنهما أصبحا كذلك لاحقًا. ولو نظرنا إلى سيرورة تعريف الإسلام والقانون الإسلامي من زاوية السياسة الدولية المعاصرة على وجه التحديد، فمن المحتمل أن نغفلَ عن زمن لم يكن الإسلام فيه الأداة الوحيدة في الترسانة المحلية، كما لم يكن الغنيمة الأساسية على قائمة المكاسب. إضافة إلى ذلك، تصعب معاينة محاكمات النُّخب المحلية في مالايا والهند، ودراما العدل والقوة التي أحاطت بها، دون أن نلحظ سمات مشتركة مع أحداث حالية.

ومن خلال تدخلها في البنى الهرمية للنُّخبة الحاكمة، ساعدت هذه المحاكمات على إعادة ترتيب المشهد السياسي، وسهَّلت بالتبعية حدوث تغيُّرات جذرية في هوية المسلمين وحياتهم. وفي أعقاب تلك المحاكمات،

ومع عجز النُّخب المحلية عن سبر الأغوار الجديدة للمفاوضات الكولونيالية، لم تتمكن بعد ذلك من إملاء القانون الإسلامي أو التأثير في المجتمع المسلم. وبعد أن أسَّست موقعًا مركزيًا للقانون في سياق إصلاح المشروع الكولونيالي، أسهمت سياسة القانون والعدالة في الدولة الكولونيالية ـ بدءًا من أواسط القرن التاسع عشَر فصاعدًا ـ في تعريف الإسلام والقانون الإسلامي بوصفهما جوهرَ الحساسيات المسلمة، وتخصيص القانون الإسلامي بوصفه حرزًا خاصًا بالشرعية والسلطة المحليتين. وعلى هذا النحو، بات من الضرورة بمكان إصلاح الدولة من خارج النُّظم والمصادر الإسلامية.

٢ ـ محاكمة بهادر شاه الثاني(*)، ١٨٥٨: أشكلة الإسلام

بحلول عام ١٨٥٨، شرعت العملية السياسية بين النُّخبتَيْن المحلية والكولونيالية في التعاطي مع نموذج عام راسخ الحضور؛ فبعد توقيع المعاهدات، حدث تمرد ضد التدخل الكولونيالي، ثم حرب انتقامية، تلتها محاكمات للشخصيات المحلية البارزة[٢٨]. وطبقًا لهذا النموذج، حوكم

(*) **بهادر شاه الثاني**: هو أبو الظفر سراج الدين محمد بهادر شاه ظفر (١٧٧٥ ـ ١٨٦٢): آخر أباطرة مغول الهند. كان ابن أكبر شاه الثاني من زوجته الهندوسية لالباي. وقد نُصِّب إمبراطورًا بعد وفاة والده في الثامن والعشرين من أيلول/ سبتمبر ١٨٣٧. حوكم من قبل الإنكليز عقب فشل ثورة السباهي (١٨٥٧ ـ ١٨٥٨) بتهمة معاونة الثورة وقيادتها، وحُكم عليه بالنفي إلى مدينة رانكورن عاصمة بورما البريطانية آنذاك. وظل منفيًا حتى وافته المنية في السابع من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٦٢. (المحرر).

(٢٨) محاكمة محمد بهادر شاه (لاهور، منشورات مكتب سجلات حكومة البنغال، ١٩٣٢) ٢٧ كانون الثاني/ يناير ـ ٩ آذار/ مارس ١٨٥٨.

وقد نشر مكتب سجلات حكومة البنغال سلسلة من الدراسات لمحاكمات شملت شخصيات من النُّخبة الهندية اتُّهمت باقتراف جرائم ضد الدولة. وتكشف هذه الدراسات أن صياغة المعاهدات، والتمرد ضد الدولة، وحرب الثأر، ومحاكمة النُّخب المحلية البارزة ـ كانت جميعها جزءًا من مخطط خلال الحقبة البريطانية في الهند، ولم تقتصر على النُّخب المسلمة فحسب. انظر على سبيل المثال:

H. L. O. Garrett, ed., *Trial of Diwan Mul Raj* (Punjab: Punjab Government Record Office Publications, 1932).

والتي تغطي محاكمة حاكم مولتان في شمال الهند خلال العقد الرابع من القرن التاسع عشَر، ووقائع الثورة ضد البريطانيين التي أدت إلى نشوب حرب السيخ الثانية، واستدماج مملكة السيخ في إطار الهند البريطانية نتيجة لذلك. قبل ذلك، حوكم وزير لاهور، الراجا لال سينغ، في أعقاب حرب السيخ الأولى التي أشعلت انتهاكاتٌ لمعاهدة لاهور شرارتَها. انظر:

H. L. O. Garrett, ed., *Trial of Raja Lal Singh* (Punjab: Punjab Government Record Office Publications, 1933), and A. G. Noorani, *Indian Political Trials 1775-1947* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

بهادر شاه، ثم حوكم السلطان عبد الله، بعد عشرين عامًا، عقب حرب بيراق. وكما كانت الحال في بيراق، تحولت المحاكمات إلى فرصة أتاحت للنُّخبة التعبير علنًا عن سخطها إزاء تجاوز البريطانيين لحدودهم من منظورها. وبالنسبة إلى البريطانيين، كانت مشكلة اختبار السيادة هي القضية الأساسية في تنظيم تَيْنك المحاكمتين. وكان الخلاف بين الطرفين يدور حول الفهم الأصح للمعاهدات السابقة مع البريطانيين، إضافة إلى حقوق وواجبات كل منهما. بعبارة أخرى: مثّلت هذه المحاكمات موقعًا لإعادة ترسيم الحدود بين السيادتين المحلية والكولونيالية وفحواها بالمحصلة. وفي حين تمركزت محاكمة هاستينغز حول إدارة الإمبراطورية والممكنات الخلاصية للقانون بالنسبة إلى المشروع الإمبراطوري، فإن محاكمة بهادر شاه كانت فسحة لفهم حرب السباهي. وفي حين انحصر اتهام بيرك لحكم الشركة وأسلوبها في الإدارة، في تعريفه للهند بوصفها حضارة القانون والتعليم العريقة، اعتمدت الدروس المستفادة من حرب السباهي ومحاكمة ملك دلهي على مركزة الإسلام (والدين الأهلي بصورة عامة) بوصفه محفزًا سياسيًّا ونواة شديدة الحساسية للشخصية البلدية. في حقيقة الأمر، انطوت السردية الرئيسة لحرب السباهي على انتهاك الحساسيات الدينية للجنود المسلمين والهندوس والسباهي، الذين تآلفوا مع معايير دينية وشعائرية بالغة النقاء في الجيش الهندي، حين أمرهم قادتهم بقضم مظاريف الطلقات المشحَّمة بالدهن البقري ودهن الخنزير. وتنحو تحليلات المسئولين الكولونياليين البريطانيين، إضافة إلى تحليلات علماء التاريخ، إلى اعتبار الدين مسبِّبًا جوهريًّا للتمرد والحرب التي تلته، ويتسق هذا مع الصورة المخترعة للإسلام بوصفه دينَ المتعصبين، وللهند بوصفها كتلة سكانية تنبغي طمأنتها وعقلنتها من خلال السيطرة البريطانية.

تُظهِر تحليلات حديثة للأحداث التي أفضت إلى حرب السباهي أنه في حين شكلت حادثة قضم المظاريف الشرارة الأولى، إلا أنه ثمة صلة بين اتساع نطاق الحرب والسياسة الداخلية للضباط البريطانيين والجنود المحليين، إضافة إلى سخط النُّخبة جراء اغتصاب أراضيها، وألقابها، وسلطتها. وفي البنغال، تسبب قدوم التدخل الكولونيالي البريطاني في تغيير عارم في سلطة النُّخب المسلمة وتنظيمها. وحالما أُزيح حكام الإمبراطورية

المغولية، احتلَّ المسلمون ـ ونسبتهم الثلث من سكان البنغال ـ بضعة مناصب صغيرة في الحكومة، كما أُلغيت مناصبهم القضائية، وأُقصيت القوانين الإسلامية التي اعتمدوا عليها لحساب الأحكام البريطانية، وأُقصيت معها الفارسية كلغة معتمدة في المحكمة. وقد طالت هذه «الاستبعادات» طبقةَ الرعايا الهندوس والأصلاء، ولم يكن هذا ـ بالنسبة إلى البريطانيين ـ مؤشرًا كافيًا على إثارة الحساسية والعداوة. ووفقًا لتوماس ميتكالف Thomas Metcalf: «سواء كانت راسخة أم لا . . . تركت هذه المشاعر المعادية للمسلمين بَصْمَتَها على السياسة البريطانية لعدَّة عقود»(٢٩). ويبدو أن لهذه المشاعر جذورًا أعمقَ من التمرد نفسه، كما عكست ردود أفعال المسئولين البريطانيين السياسية والإدارية جدلًا قائمًا سلفًا في الحكم البريطاني للهند: ما هي الطريقة الأنسب لحكم السكان الأصلاء؟ وما هو مقدار الاستقلال الذاتي والسلطة المتاحين للأفراد الهنود في الحكومة؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الحكام والمحكومين؟

وفي وقت الحرب أخذ هذا الجدل شكلَ النزاع بين أولئك المسئولين البريطانيين الذين فضلوا الرئاسات شبه المستقلة، و«الإصلاحيين» الذين ارتأوا أن توحيد الحكم ومركزته، مع السيطرة المحكمة على الفاعلين المحليين، سيؤدي إلى تحسين أداء الشركة(٣٠). وكان هذا الجدل مشروطًا بالعنصرية الشائعة بين أصحاب المزارع البريطانيين، ورجال الأعمال والمسئولين الكولونياليين؛ وهي عنصرية استغلتها الشركة في تسويغ إبقاء الهنود بعيدًا عن المستويات العليا للسلطة، وأدارت عمليًا حكومة ثنائية ونظامًا قانونيًا لم يخضع «الأوروبيون» في ظله للسلطة الهندية(٣١). وعقب

(٢٩) Thomas Metcalf, *The Aftermath of Revolt: India, 1857-1870* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965), p. 301.

«لا شكَّ أن قدرًا كبيرًا من هذه التفرقة نشأ بصورة طبيعية وحتمية بسبب تردُّد المجتمع المسلم في القبول بالتعليم الإنكليزي» (ص٣٠٢). ويحاجج ميتكالف أن التعليم الإنكليزي لعب دورًا مهمًّا في تعريف المجتمعات الهندية؛ إذ كان الهندوس بالمقارنة متلهفين لتبنِّي التعليم الإنكليزي، بينما استمرَّ المسلمون في تفضيل الأُردية والفارسية.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٥٥.

(٣١) دفع إصلاحيون مثل كانينغ باتجاه وجود قاض واحد كعضو في محكمة البنغال العليا وفق الأصول. ويصيغها جي. ب. غرانت على النحو التالي: «لإظهار عدم وجود نيَّة لتعطيل الحكم =

التمرد، سادت آراء أولئك الذين حاججوا دومًا بأن المسلمين «حظوا بالثقة أكثر مما يجب، وينبغي مراقبتهم بحرص في المستقبل»، بينما عجز من حاججوا أن التمرد لم يكن دينيًا أو إسلاميًا عن كبح جماح الانتقام من الجماعات والمؤسَّسات المسلمة الذي أعقب ذلك[٣٢].

لم يكن البريطانيون وحدهم من لحَظ وجودَ نزاعٍ ديني في الفوضى التي تخللت الحقبة الكولونيالية المبكرة. وقد أثار صعود النفوذ «الأجنبي» والحضور المتنامي للمعايير والمؤسَّسات الكولونيالية عددًا من ردود الفعل في عدد من المناطق. وبينما تزايد عدد أفراد النُّخب ممن وظِّفوا في الحكومة، واحتلوا مزيدًا من المواقع البارزة، ورأوا في استيعاب القانون الجديد معلَمًا للعصْرنة، بَنَتْ جماعات أخرى ردود أفعالها ضمن شبكات الإسلام ولغته. وقد تفاوتت ردود الفعل تجاه التغيير والسياسة الكولونيالية بين هذه الجماعات نفسها. كان الإسلام محورَ السلطة المغولية، وقد ازدهر الشِّعْرُ والفلسفة الصوفية في ظلِّ حكم بهادر شاه، كما كانت المحاكم المغولية مكانًا لعبت فيه المؤثرات الهندوسية والمسلمة دورًا على قدم المساواة. وكان السباهي أنفسهم مزيجًا من المسلمين والهندوس مع أغلبية هندوسية. وعُدَّ التمرد الذي انطوى في جانب منه على لغة دينية مقاومة للبريطانيين/ الغزو المسيحي، واحتشد فيه مسلمون وهندوس معًا بمنزلة جهاد[٣٣]. وما إن تم

= بالقانون، ولمواجهة ذلك الشعور المتنامي بالازدراء الذي يُعامل به الأوروبيون اليوم كل المسئولين الأصلاء». انظر: المصدر نفسه، ص٢٧٥ ـ ٢٧٦. أيًّا ما كانت مشاعرهم الخاصة في المسألة، فقد شكَّك موظفو الشركة في «مقدرة القضاة الهنود أو مسئولي المناطق على التمسُّك بموقفهم في مواجهة المزارعين الأوروبيين الوقحين، وليس لدى الحكومة رغبةٌ في استعداء مجتمع المستوطنين من خلال تجربة كهذه». (ص٢٧٧).

(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٩٨ ـ ٣٠١.

(٣٣) يستشهد وليام دالرمبل بـ ٢٠,٠٠٠ وثيقة فارسية وأُردية تسمى «أوراق التمرد» في الأرشيف القومي للهند، وسجلات سجن بهادر شاه ظفر في رانجون، وسجلات ما قبل التمرد الخاصة بالمندوب السامي البريطاني في دلهي ـ التي اعتُقد أنها دُمرت ـ في أرشيفات بنجاب لاهور. يقول دالرمبل: إنه اكتشف وجود «مسارين متوازيين للتأريخ» حول العام ١٨٥٧؛ الأول باللغة الإنكليزية، إذ استخدم الكتَّاب الهنود بعد الاستقلال مصادرَ مكتوبة باللغة الإنكليزية فقط و«سدّوا» الثغرات؛ والثاني وضعه كتَّاب معاصرون بالأُردية في الهند وباكستان اعتمدوا على المصادر الغنية في النصوص الأُردية والفارسية. انظر:

William Dalrymple, *The Last Mughal: The Fall of a Dynasty* (London: Bloomsbury, 2006), DS 478.

توظيف هذا الخطاب، حتى بدأ في خلق أثره الخاص، وقد حاولت بعض الجماعات المسلمة الانقلاب حتى على الهندوس.

شارك في حرب ١٨٥٧ عدد من الفصائل المسلمة، وكان بهادر شاه رأس الفصيل الذي تحالف مع السلاطين الذين اعتمدت سلطتهم - إلى حد كبير - على الإسلام الـمُدمَج وسلطة الدولة وشرعية الحاكم. وكان ثمة جماعات رفضت التعامل مع بهادر شاه بوصفه حلقة اتصال مركزية، متوسلة الجهاد، ومتحدِّية سلطة الحاكم والكولونيالية البريطانية معًا؛ فقد رفض الوهابيون، على سبيل المثال، سلطة بهادر شاه على خلفية رؤيتهم لتوجهه الصوفي وتسامحه المخالف للعقيدة مع الهندوس، ولعلهم أفادوا أيضًا من ضعف الحكام المحليين لبناء مطالبهم على أساس نمط جديد من الشرعية الإسلامية. وقد ساعد الوهابيون في دعم فرضيات المسئولين الكولونياليين البريطانيين القائلة بالصبغة الدينية لحرب السباهي، واستمرَّ صراعهم مع الحكام المحليين والبريطانيين على السواء بعد انتهاء الحرب. وقد جرت سلسلة من المحاكمات الشهيرة حتى سبعينيات القرن التاسع عشَر، ترافقت مع اغتيال قاض بريطاني (رئيس المحكمة العليا جون نورمان، ١٨٧١) ونائب الملك (اللورد مايو، ١٨٧٢)[٣٤].

بصفته إمبراطورًا مغوليًا، أكَّد بهادر على مطالبه بالإشراف على الحاكم العام، وتسمية خَلَفِه، والمحافظة على حقوقه ومصالحه في الشركة. وقد استبدَّ المسئولون البريطانيون بالإمبراطورية المغولية عمومًا مع وصوله إلى سدَّة الحكم. وقد أحبط هذه المطالب الحكام العامُّون المتعاقبون ووزراء خارجية المستعمرات؛ فقد وصف اللورد مينتو الموقف البريطاني من الملَكية المغولية بأنه «اعتراف مكمِّل بسيادة شكلية»، وكان اللورد أمهيرست أكثر وضوحًا إذ قال: «مَلَكيَّتُك شكلية فقط، وأنت تُخاطَب كمَلِك من باب اللباقة

(٣٤) Charles Allen, "The Hidden Roots of Wahhabism in British India," *World Policy Journal*, vol. 22, no. 2 (Summer 2005), p. 87 (7).

يلاحظ آلِن استمرارية ضمن عدَّة حركات مسلمة في الهند، يحاول تفسيرها من زاوية الولاء للوهابية. «واحدة من السمات المثيرة للفضول في هذه المحاكمات كانت أن أولئك المدانين، إضافة إلى كونهم مكبلين بالأصفاد، أُلبسوا بزّات برتقالية (شيفرة لونية استُنسخت من قبل الأمريكيين في قاعدة غوانتنامو)».

وحسب»[٣٥]. وحين أصرَّ على الاحتفاظ بالحقوق والمصالح التي كانت لوالده، ردَّ البريطانيون بعقوبات اقتصادية ورسمية أيضًا؛ قطع الهدايا، وحرمانه من حظوة الجلالة وتولي ديوان الحكم والجلوس على العرش[٣٦]. ونُقِلَ العرش نفسه إلى قبو حتى تمَّ «تحريره» على يد الهنود الذين أعادوا تتويج بهادر ملكًا على دلهي عام ١٨٥٧. وقد جرت المحاكمة في قاعة الجلسات نفسها (الديوان الخاص)، حيث وقف بهادر شاه وأُعلِن ملكًا على دلهي[٣٧].

أُعلن بهادر شاه رمزًا صوريًا للثورة، ونُصِّب قائدًا لها وإمبراطورًا للهند خلال سيطرة جنود السباهي على دلهي في ١٨٥٧. ومن جانبه فقد أعلن دعمه للتمرد، كما شارك أبناؤه في حصار دلهي. وحوكم على خلفية دعمه للمتمردين، واتُّهم ـ على خلفية قضايا متعددة ـ بالخيانة والقتل. فقد اتهمه المدعي العام بتنظيم التمرد بوصفه جزءًا من مؤامرة أكبر باسم الإسلام المتزمِّت: «يمكننا أن نعزو الكوارث المروِّعة لعام ١٨٥٧ إلى دسائس المسلمين والمؤامرة المحمَّدية بصورة رئيسة. . . اتصل السجين، بصفته رأسَ المعتقَدِ المحمدي في الهند، بالمنظمة المسئولة عن تلك المؤامرة، بوصفه قائدًا لها أو شريكًا في الجريمة، مجرَّدًا من القيم الأخلاقية»[٣٨]. أنكر بهادر شاه كلَّ الاتهامات، محتجًا بأنه كان سجينًا لدى المتمردين. وبعد محاكمة استغرقت واحدًا وأربعين يومًا، حُكم عليه بالنفي إلى بورما، حيث وافته المنية بعد أربع سنوات.

---

(٣٥) Mahdi Husain, *Bahadur Shah II and the War of 1857 in Delhi with its Unforgettable Scenes* (Delhi: Atma Ram and Sons, 1958).

«باشر بينتينك خليفة أميرست بوضع نهاية حتى لأسطورة الحكم المغولي، عبر طرح عبارة جديدة ـ حُكم شركة بهادر ـ في جميع الإعلانات العامة. إضافة إلى ذلك، بدأ الضباط البريطانيون المسئولون في معاملة إمبراطور المغول بازدراء مقصود» (ص٨٦ ـ ٨٧).

(٣٦) المصدر نفسه، ص٨٩ ـ ٩٠.

(٣٧) Shakila Tabassum Hashmi, "The Trial of Bahadur Shah: Representation and Reality in Mughal India," (BA Thesis, Department of History, National University of Singapore, 1999), pp. 5-7.

«في ١٢ أيار/ مايو ١٨٥٧، أخرج بهادر شاه العرش الفضي الرسمي (الذي وضعه البريطانيون في سرداب عام ١٨٤٢) وعقد ديوان الحاكم في الديوان الخاص للمرة الأولى منذ خمسة عشر عامًا. . . وبعد ذلك، قدَّم له الجنود النذر العُرْفي، وأطلقوا إحدى وعشرين طلقة تحية له وإعلانًا على الملأ لسلطة الملك وتولِّي زمام الحكم في هندوستان» (ص٥).

(٣٨) Dalrymple, *The Last Mughal: The Fall of a Dynasty*, pp. 406-407.

كان الهدف من الاستجواب هو اكتشاف مسبِّبات التمرد أكثر مما كان إدانة بهادر شاه، ولم تكن اللجنة مخوَّلة بإصدار حكم قضائي بإدانته، وقد مُنِحَ حقَّ الحياة بقطع النظر عما ستؤول إليه المحاكمة. وعلى الرغم من أنهم عدُّوا بهادر شاه عاهلًا من الناحية الشكلية فقط، فإن البريطانيين تردَّدوا في وضع عاهل قيد المحاكمة. وقد حوكم بهادر شاه على أساس التحريض بوصفه «تابعًا وسجينًا» لشركة الهند الشرقية، في محاكمة أجرتها لجنة عسكرية برئاسة السير جون لاورانس؛ كبير المفوضين في البنجاب. وأقرَّ مستشار وزير الحربية في مخاطبته المحكمة بأن «نطاق التحقيق [لم يكن] مقيَّدًا - بأي حال من الأحوال - بمراعاة النواحي الفنية، كتلك المعمول بها في محاكمة أكثر رسمية وانتظامًا». وجادل الادعاء من جهة أخرى أنه لكي يحمل «الحكم» - سواء كان الإدانة أم البراءة - خاتمَ السلطة، فلا بدَّ من انعقاد المحكمة[٣٩]. وبناءً عليه، انطوت مطالعة المحكمة على الجزم بأن التمرد كان مؤامرة ضد البريطانيين باسم الإسلام.

تضمَّن منطق الهيمنة الكولونيالية مزاوجة بعيدة الاحتمال بين التقليد والإصلاح اللذين عُرِّف كلاهما وفق طرائق معنيَّة بحتمية المشروع الكولونيالي. ومنذ أن تحدَّد التمرد على أنه ثورةٌ ضد التدخل البريطاني في النزعة المحافظة للهنود، والهنود المسلمين على نحو خاص، توجب ترك جوانب المجتمع الهندي تلك وحالها.

«قبل كل شيء، منح التمرد المؤسَّسات التقليدية في الهند قوة وصلابة... وكان قرار [البريطانيين] بالتعامل مع المجتمع الهندي كما هو، والتركيز على توفير إدارة كفء وسديدة - أكثر أمانًا وحصافة»[٤٠].

غير أن أساليب هذه الإدارة ومحتواها كانت بالغةَ الوضوح، وأفادت دون شكٍّ من تجريد النُّخب المحلية المثيرة للمشاكل من سلطتها في أعقاب حرب السباهي. لقد صُوِّرت «الإدارة الكفء والسديدة» على أنها سياسة محايدة، على الرغم من أنها تضمنت:

---

(٣٩) Shakila Tabassum Hashmi, "The Trial of Bahadur Shah: Representation and Reality in Mughal India," (BA thesis, Department of History, National University of Singapore, 1999).

(٤٠) Thomas S. Metcalf, *The Aftermath of Revolt: India, 1857 - 1870* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965), pp. 323-24.

استبعاد التشريعات الاجتماعية، والشروع بالاستيطان التعلُّقداري(*) في ولاية أوده، وإنهاء نظام القضاة النبلاء، والتوفيق بين الأمراء، وإصلاح المجلس التشريعي. . فقد رغب البريطانيون في تدعيم المؤسَّسات التقليدية في الهند، وتقليل التغيير الاجتماعي، وتلطيف الأثر الناشئ عن الحكم الغربي(٤١).

من ناحية أخرى، كانت السياسات البريطانية الهادفة إلى «تلطيف الأثر الناشئ عن الحكم الغربي»، هي بمثابة استراتيجيات لطمأنة النُّخب الهندية ووضع الحكومة الهندية تحت السيطرة البريطانية الصارمة. وقد ولَّدت الحرب ومحاكمة بهادر شاه شعورًا ساد بين المسئولين البريطانيين مفاده أن نظام الحكم البطريركي في الهند لم يعد كافيًا، وأن المطلوب هو إصلاح شامل يؤسِّس حكومة سلطوية موحَّدة في البنغال، تمنح الإداريين سلطات مطلقة، وتزيل النظام القضائي القديم نهائيًّا. خلافًا لذلك، خلص البريطانيون إلى أن الحرب قد أظهرت خيبةَ أَمَلِ السكان المحليين في نظام القضاء الحالي والإجراءات الحكومية غير المركزية التي اتسمت بالبطء والفساد. ووفق هذا الرأي، بدا حينئذ أن الرعايا الهنود والمسئولين البريطانيين قد اتفقوا على أن الإصلاح ضروريٌ، وأنه سيتخذ شكلَ دولة موحَّدة، مع سيطرة محكَمة على النُّخب المحلية والموظفين، وهي صيغة الحكم الكولونيالية على وجه التحديد: «ليس في مقدورنا. . . بعد الآن محاولة حكم آسيا وفقًا للمبادئ الدستورية الأوروبية»(٤٢) لقد كان قانون حكومة الهند عام ١٨٥٨ يمثل انتصارًا للإصلاحيين الذين أرادوا حكمًا سلطويًّا للهند البريطانية، مقدِّمين الدعم للسلطة الكولونيالية. أُزيحت شركة الهند الشرقية عن دورها الحكومي في الهند، وانتقل هذا الدور إلى الملكة، التي سيكون ممثلها وزير خارجية الهند الذي حاز سلطات واسعة مع القليل من الضوابط.

(*) **التعلقدار**: أصحاب الأرض المسئولون عن جباية الضرائب من المنطقة في الهند المغولية. (المترجم).

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) المصدر نفسه، ص٢٥٣. «عزَّز التمرُّد وجاهة نظام البنجاب على نطاق واسع [حيث كانت السلطة التنفيذية والقضائية تحت سيطرة نائب مفوَّض واحد]. . . وبدا واضحًا في دخيلة عدد لا بأس به من الإنكليز أن العداء الذي أظهره الناس تجاه المحاكم، ما هو إلا إشارة إلى تفضيلهم حكومة وحدوية عادية» (ص٢٥٠).

وقد تضمَّن نظام الحكومة الجديد هذا إقرار قوانين (تشريعات مخالفة لقوانين الشركة) بغية توحيد الهند في نظام قضائي واحد، يُستبدل بقانون الجرائم الإسلامي وإجراءاته (قانون الإجراءات المدنية ١٨٥٩، وقانون الإجراءات الجنائية ١٨٦١، وقانون البيِّنة ١٨٧٢). وأُسِّست محاكمُ عُليا في جميع العواصم الإقليمية، وجرى استيعاب الإدارة المحلية للقضاء في نطاق دولة تصاعدت مركزيتها شيئًا فشيئًا[٤٣]. في الوقت نفسه، ومع إعلان فيكتوريا في تشرين الثاني/نوفمبر ١٨٥٨ وتولي التاج [البريطاني] السيادةَ على الهند، تحدَّد الدين بوصفه ميدانًا يتطلب تعاملًا خاصًّا[٤٤].

ذلك أنه «من الآن فصاعدًا، سيسير البريطانيون ـ دومًا ـ محفوفين بالمخاوف. . . انسحب البريطانيون الآن وبشكل دائم بعيدًا عن الوقائع والأحكام إلى مجمعاتهم السكنية الصغيرة، والأنيقة، والمسيَّجة، والقائمة الزوايا»[٤٥]. لقد أكسب الجمع بين قناعة جديدة بمركزةِ الإسلام وفقًا للاعتبارات والحساسيات الأهلية، والحاجةِ إلى إصلاحات عارمة في حوكمة الهند أكسبَ حمايةَ «القانون» دلالة نوعية في الهند البريطانية. وحينما تعامل القانون، وفقًا لصياغة شخصيات قانونية مثل هنري ماين Henry Maine، مع فئات المجتمع الهندي بوصفها جزءًا من نظام تعدُّدي، أوجد معيارًا للعلاقة بين هذه التعدُّدية والدولة المركزية، «(منتقلًا) بالتعدُّدية القانونية من محيط قائم على التنوع إلى مستوى قومي أكثر توحدًا»[٤٦]. وبحلول عام ١٨٧٥، وهو عام حرب بيراق في مالايا، استُبدل بالقانون الأنغلو ـ محمدي في الهند القانون البريطاني على جميع الأصعدة القانونية، باستثناء تلك المتعلقة بالأسرة وجانب من قانون المِلْكية.

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص٢٥٥، و Shahnaz Huda, "Anglo- Mohammedan and Anglo- Hindu Law: Revisiting Colonial Codification," *Bangladesh Journal of Law*, vol. 7, nos. 1-2 (2003).

(٤٤) British Library: BL/Mss_Eur_D620.

(٤٥) Fowler, in: Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, "Living with Difference in India: Legal Pluralism and Legal Universalism in Historical Context," in: Gerald J. Larson, ed., *Religion and Personal Law in Secular India: A Call to Judgement* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001), p. 42.

(٤٦) Rudolph and Rudolph, Ibid., p. 43, and Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism.*

٣ ـ محاكمة زعماء بيراق، ١٨٧٦ : عقلنة العدالة البريطانية

٥ حزيران/ يونيو ١٨٧٦. شهادة زعيم القرية «مات عقيب»: لـمَّا أبدى السلطان تردُّدًا في الموافقة على تفويض المزيد من سلطاته، أرسل بيرش رسولًا نقل له الرسالة التالية: «يُخطرك السيد بيرش أن تتروَّى جيدًا في هذه المسألة. إن لم تضع خاتمك فستمسي ـ بكل بساطة ـ عبد الله». وقد درس بيرش أيضًا استبدال السلطان المخلوع إسماعيل بالسلطان عبد الله، ولكن حين اقترح إسماعيل إعادة التفاوض حول معاهدة بانكور بما يخدم مصالحه، أجابه بيرش: «إن معاهدة بانكور كالقرآن تمامًا؛ يستحيل أن تضيف لها سطرًا، أو تمحو منها آخر»[٤٧].

سمحت معاهدة بانكور بتنصيب مندوب سام بريطاني في بيراق، يسعى السلطان إلى طلب مشورته والأخذ بها في كل القضايا خلا تلك المتعلقة بالدين والعُرْف. وقد وُقِّعت الاتفاقية في ٢٠ كانون الثاني/يناير ١٨٧٤، وفي الثاني من تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٨٧٥، توفي أول مندوب سام بريطاني في مالايا، بعد أن هاجمه عددٌ من السكان المحليين بالحراب عندما كان يغتسل في نهر في بصير سالاك ـ بيراق وأثخنوه بالجراح. وقد كان الهجوم على بيرش، والأعمال الانتقامية المفاجئة والوحشية التي شنَّها الجنود البريطانيون (الذين جاءوا بالآلاف بحرًا من الهند ومستوطنات المضائق)، هو ما اصطُلِح على تسميته «حرب بيراق»[٤٨]. وبُعيد الهجوم، كشفت التحقيقات

---

(٤٧) CO 273/87, pp. 282-95: 5.6.1876 Testimony of Pangulu Mat Akib (in service with Birch since November 1874).

(٤٨) مستوطنات المضائق/سري رقم: No. 101 (24.11.1875) - 95 (5.11.1875). وهناك مراسلات بين المكتب الكولونيالي (لورد كارنارفون) ومستوطنات المضائق (الحاكم جيرفويس) تشير إلى مخاوف المكتب الكولونيالي من أن يعمد الضباط في مالايا إلى استغلال الفرصة التي أتاحها اغتيال بيرش لضمِّ مالايا: «آمل أن يكون من الممكن التصدي للأمر بوصفه انتهاكًا فرديًا، دون أن يؤدي إلى عمليات عسكرية تعرِّض سياستنا كلَّها في شبه الجزيرة للخطر» (95 Secret, Carnarvon) to Jervois 5.11.1875). تلقى جيرفويس تحذيرًا لا لبس فيه بشأن الاستدعاء غير الضروري للجنود، ووُبِّخ لعدم استشارته المكتب الكولونيالي كما ينبغي: «لا أملك وسيلة لتقييم السبب وراء رغبتك بقوة عسكرية تفوق كثيرًا ـ دون شكٍّ ـ ما يتطلبه توجيه ضربة عقابية ضد ما وصفتَه أنت أصلًا بالانتهاك المنفرد». طلب جيرفويس من وزير خارجية الهند ١٥٠٠ رجل مجهزين بالمدفعية ومليون عيار ناري، وهذا ما أسماه كارنارفون «قوة تقارب في ضخامتها القوة التي أُرسلت لمواجهة الأشانتي Ashantee». وتشير تسمية الأشانتي إلى حرب الأنغلو ـ أشانتي في أفريقيا التي امتدت طوال القرن التاسع عشَر تقريبًا. 97 (Secret, Carnarvon to Jervois 12.11.1875).

البريطانية وروايات شهود العيان أن منفذي الاغتيال كانوا على صلة وثيقة بالنُّخب المحلية الرئيسة في بيراق. أثارت حصيلة الحرب إضافة إلى ذلك صراعًا قانونيًّا تمثَّل في محاكمة غالبية الشخصيات الرئيسة من الطبقة الحاكمة في بيراق بتهمة التآمر على قتل المندوب السامي البريطاني. كما تكشف المراسلات بين المسئولين البريطانيين عن عدم تيقُّن الأخيرين من أحقيتهم في محاكمة الحكام المحليين(٤٩). وعلى الرغم من ذلك، جُمعت الشهادات على نطاق واسع والتأمت المحاكمة لإثبات ضلوع عدد من الزعماء المالاويين إلى جانب السلطان عبد الله في جريمة قتل بيرش. وقد عُدَّ تطبيق العدالة البريطانية أمرًا حيويًّا لاستمرار النظام والسيطرة في مالايا خاصة بعد البرهنة عمليًّا على القوة البريطانية(٥٠). وفي خضم هذه المحاكمات، برزت دلالة أشد وضوحًا لكيفية فهم الجانبين لحقوقهم وسلطاتهم، كما مهدت هذه المحاكمات السبيل لتعريف المعاهدات وشروط الاتفاق بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية بشكل مغاير(٥١)، وأوضحت أيضًا ما كان على المحكِّ فيما يتعلق بمفهومي «الدين» و«العُرْف» بالنسبة إلى النُّخب المالاوية والمسئولين البريطانيين، وما المدى الذي يمكن لكل طرف بلوغه لحماية تعريفه الخاص لهذين المفهومين. وفي حين أعقب حرب السباهي إرساء سيادة فيكتوريا على

---

(٤٩) الأرشيفات الوطنية، المراسلات الملحقة لمستوطنات المضائق، ١٨٧٣ ـ ١٨٨٤. سرّي 176B: الحاكم، مستوطنات المضائق إلى لورد كارنافون: ٦ أيلول/ سبتمبر ١٨٧٦، سنغافورة:

وقد بحث المجلس التنفيذي القاعدة الإجرائية في قضية السلطان عبد الله، ووجد أنه ليس للمحكمة العليا عليها ولاية قضائية، ويعتبر المجلس أنه في غياب تفويض خاص من حكومة جلالتها؛ فلا سلطة للحكومة التنفيذية في التعامل مع القضية، سواء من الناحية السياسية أو الجنائية. ونحن نعتقد أن الخطة الأفضل هي أن يتولى الحاكم والمجلس التنفيذي معالجة القضية بوصفها قضية سياسية، فتقدَّم لعبد الله عريضة الاتهام، ويُمنح خيار المثول أمام المجلس لتوضيح وجهة نظره.

(٥٠) H. S. Barlow, *Swettenham* (Kuala Lumpur: Southdene, 1995), p. 171.

(٥١) قال السلطان: «لقد كان بيرش يعمل كيفما شاء فيما يتعلق بجباية الضرائب، وكان يتصرف في حقيقة الأمر وكأنه يحوز سلطة عليا عليه بدلًا من أن يكون تابعًا لسلطته»، (CO 273/87: 229: 4.7.1876): شهادة ماهنوم المطولة: «لقد تكلموا [الزعماء] بما يوحي باعتقادهم أن الرجال البيض لا حق لهم في جباية الضرائب في البلاد. سمعت عبد الله يقول في يوم آخر إنه ما لم يجرِ إخراج الرجال البيض من بندر بارو فلن يتمكنوا (السلطان والزعماء) من تحصيل الضرائب». ويعود تقييم السلطان لموقف بيرش إلى تقارير أرسلها بيرش نفسه إلى المكتب الكولونيالي: «لا تشغلني التقاليد القديمة للبلد إلا قليلًا في حقيقة الأمر، ولا أعتبر التطرق إلى نظام الضرائب الحالي للبلد أمرًا جديرًا بالاهتمام» (CO 273/88:518-549, 14.12.1874).

الهند، لم تكن الولايات المالاوية مستعمرات خاضعة بشكل مباشر للمملكة المتحدة، بل حُكِمت بصورة غير مباشرة، على أنها ولاياتٌ تحت الحماية؛ بُلدان ذات سيادة في الواقع على الرغم من أن وجود أجزاء منها في كنف الإمبراطورية البريطانية كان أمرًا واضحًا في لندن كما في مالايا. وتُظهِر نسخ سجلات المحكمة أنه في الفترة اللاحقة للإمبراطورية البريطانية، وفي دولة بدا فيها أن الحكام الكولونياليين قد استوعبوا جيدًا سياسة الحكم غير المباشر، كان الحكم المباشر وغير المباشر كلاهما يعملان على الأرض. وفي هذه الصراعات، زُرِعت بذور التقارب السياسي بين الحقوق والعرق، والثقافة والإثنية، بصورة جعلت سيادة النُّخبة مرهونة بالدين والعُرْف، وشرعية الدولة بوصفها حامية لهما. وتبعًا لمحاججة محمود مَمداني: «لم يأخذ الحكم غير المباشر مكان الحكم المباشر مطلقًا، فقد تعايش كلاهما معًا كوجهين للسلطة؛ حكم مباشر لنظام يضمن حقوق مواطنين ذوي نزعة متطرفة، وحكم غير مباشر لنظام يفرض الثقافة على فلاحين مؤثَّنين(*) ethnicized»[(٥٢)].

وتشير محاكمة سلطان بيراق إلى أن ضرورة الحفاظ على صورة القضاء البريطاني وممارسته أفضت إلى توترات على جميع مستويات المشروع الكولونيالي. لقد كانت المهمة المعلَنة للحكومة الكولونيالية هي نقل أساليب الحكومة البريطانية والعادات الحضارية إلى الولايات البلدية تحت الحماية البريطانية. إضافة إلى ذلك، كانت إدامة سيطرة الحاكم على الدين والعُرْف دعامة لسياسة الحكم غير المحلي، وعُدَّت تجسيدًا لاهتمام الإمبراطورية البريطانية بحكم القانون: إن «التناقض المتأصل في تلك الأهداف؛ هدف يستحيل إنجازه من ناحية المؤسَّسات المالاوية القائمة وآخرُ مُكرَّس لحمايتها، قد أدى إلى انشطار جذري في السياسة البريطانية يمكن رصده في كل منعطفات التاريخ الكولونيالي المالاوي»[(٥٣)].

(*) مشتقة من إثنية؛ الفعل من إثنية أي تصنيف الفرد على أساس إثني، فهو مؤثَّن. (المترجم).

(٥٢) Mahmood Mamdani, "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform," *Social Research,* vol. 66, no. 3 (Fall 1999), pp. 859-887.

(٥٣) William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, Yale Southeast Asia Studies (New Haven, CT: Yale University Press, 1967), p. 12.

وقد برزت هذه الانشطارات الجذرية بوصفها قضايا رئيسة في المحاكمة؛ أي الصراع حول التعريف الأنسب للسيادة المحلية، وحول ما إذا كانت العبودية قضيةَ أخلاق عامة؛ عملًا تجاريًا أم عرفًا محليًا، وحول القواعد الصحيحة لسلطة الدولة، وحول الأسلوب الذي يجب اتباعه في فرض القانون وتفسيره. وبنظرة سريعة، يمكن قراءة استخدام هاستينغز للمفهوم الإسلامي **للسياسة** وتأكيد بيرش على المضاهاة بين معاهدة بانكور والقرآن بوصفها محاولة بسيطة لترجمة التدخل الأجنبي إلى خطاب محلي أكثر قبولًا. وعلى أية حال، تمثل عبارة: «إن اتفاقية بانكور كالقرآن تمامًا؛ يستحيل أن تضيف لها سطرًا، أو تمحو منها آخر» لبَّ الصراع في المحكمة. لقد قدم البريطانيون مقترحًا حول نطاق النظام القانوني، رأى الزعماء فيه اغتصابًا لسيادتهم. وبينما زعم البريطانيون حماية العُرْف والدين المحلي، رأى الحاكم في ذلك تحجيمًا جذريًا لكليهما، وما كان بالنسبة إلى البريطانيين محاكمة بتهمة التحريض وخيانة الدولة، رآه الزعماء المالاويون استئصالًا مشروعًا لشخص متطفِّل ومتغطرس[٥٤]. وفي حين حصرت المعاهدات بين الحكومة البريطانية والسلاطين سلطةَ النُّخبة المالاوية في حيِّز الدين والعُرْفِ تحديدًا، لم يعتبر السلاطين أنفسهم أن هذا الحيِّز يشمل ولايتهم القضائية الطبيعية والشرعية، كما لم يوافقوا على الأحكام المتضمَنة في الدين والثقافة. وفي غضون أشهر من معاهدة بانكور، وقعت الصراعات القانونية الرئيسة بين النُّخب المحلية المالاوية ونظيرتها الكولونيالية البريطانية حول قضايا خارج إطار التعريف البريطاني للدين والعُرْف - فرض الضرائب والاسترقاق وعبودية الديون - وهي قضايا تقع في القلب من سلطة النُّخبة المحلية، ولها دور حاسم في تشغيل عائلاتها وأنظمة المحسوبية. فعلى سبيل المثال، كان إنهاء العبودية بوصفها قضيةَ عدالة سابقًا على دعم امتيازات الحكام المالاويين في ميدان الدين والعُرْف، تمامًا كما سمح التناقض في نصِّ القاعدة القضائية البريطانية للقضاة البريطانيين العاملين في مالايا بتجاوز أية ممارسات قانونية محلية آنسوا فيها تعارضًا مع قيم العدالة البريطانية، مخضعين حتى قضايا الدين والعُرْفِ لنماذج قانون التاج البريطاني ولغته. وقد

---

(٥٤) CO 273/87, pp. 282-295: 5.6.1876 Testimony of Pangulu Mat Akib (in service with Birch since November 1874).

شكلت طبيعة العلاقة بين الحكام المالاويين وبريطانيا جوهر عدد من المحاكمات في أواخر القرن التاسع عشَر. وكان رجال الأعمال البريطانيون متلهفين لقيام بريطانيا بفرض السلطة على الولايات المالاوية خدمة لمصالحهم التجارية، وإنفاذ القانون الإنكليزي في قضايا العقود والصفقات التجارية بشكل عام. لكن المحاكم البريطانية أبدت ميلًا إلى رفض ذلك بغض النظر عن الضغوط الاقتصادية أو السياسة الكولونيالية[٥٥].

لقد كانت الأهداف السياسية للاستجواب واضحة؛ لكن مع ذلك، تدلل طبيعة التحقيق والحرص على تنسيق الأدلة أمام البرلمان والمكتب الكولونيالي على أن محاكمة السلطان عبد الله والزعماء المالاويين قد أُجريت وفق نهج شبه قضائي. وحتى بعد اقتناع البريطانيين بتواطؤ السلطان في عملية القتل، استمروا في الحقيقة بعقد محاكمات للمتآمرين باسمه[٥٦] وقد عرض جيرفويس Jervois آراءه بوضوح، لكنه سعى جاهدًا لإثبات أن التحقيق القضائي قد تمَّ على أُسس مصيبة:

بعد استدعاء عبد الله إلى سنغافورة بغية الحصول على توضيح منه للتهم المثارة ضده، وبعد تزويده بعريضة اتهامه، وبعد استبقاء مستشار قانوني له، وبعد تلقي جوابه؛ يتوجب النظر في لزوم إجراء الاستجواب أمام المجلس كما سبق أمام محكمة قانونية؛ بمعنى أن يُسمح لعبد الله بالمثول أمام تلك الهيئة من قِبل المستشار القانوني، واستعراض الأدلة في حضوره مرة أخرى، واستدعاء شهود دفاعه، ودراسة شهادتهم، والتقرير من ثمَّ إن كان يتوجب إعادةُ تأهيله أو إقصاؤه عن السلطنة، بناءً على السؤال فيما إذا كانت الاتهامات الصادرة بحقِّه، أم لم تكن،

---

(٥٥) عدَّة أحكام قضائية في محاكم إنكليزية، في قضايا شملت حكوماتِ ولايات كيلنتن وبينانج وجوهور وحكَّامَها، أكدت جميعًا على سيادة هذه الولايات، وعدم قابلية القانون الإنكليزي للتطبيق فيها. انظر على سبيل المثال:

Duff Development v. The Government of Kelantan and Anor, 47; Mighell c Sultan of Johore1894 1 QB 149, and Pahang Consolidated Co Ltd v State of Pahang (Privy Council), pp. 50- 1.

(٥٦) CO 882/3/7: مزيد من المراسلات تتعلق بشئون ولايات بلدية بعينها في شبه جزيرة مالايا ضمن جوار مستوطنات المضائق حزيران/ يونيو ١٨٧٦، رقم ٦٤. من جيرفويس إلى كارنارفون ٢٤/ ٤/ ١٨٧٦: راجا إدريس، القاضي المعيَّن من قبل السلطان عبد الله، حاكم الرجال «في محكمة مفتوحة في بندر بارو ـ بيراق، ٣ آذار/ مارس ١٨٧٦»، بوجود مراقبَين إنكليزيَّين هما دافيدسون وسويتنهام.
Trial of Se Gondah, Ngah Ahmat and Seputum. Evidence, pp. 347 - 350.

قابلة للإثبات قانونًا[٥٧].

لقد خلّفت الحرب والمحاكمات التي تلتها آثارًا واضحة على التصورات البريطانية بشأن المشروع الكولونيالي في الولايات المالاوية؛ إذ أضحى الحفاظ على رضا النُّخب المحلية بندًا رئيسًا في التوصيف الوظيفي للمندوب السامي، ولذلك ستتخذ السياسة البريطانية في الوقت نفسه منحىً أكثر تدخلًا في الشئون المحلية بسبب سيطرة الزعماء المحليين على الشئون المحلية والحكام الشكليين كما تبيَّن من مقتل بيرش. وتشير المراسلات المتبادلة بين لندن، وسنغافورة، والولايات المالاوية إلى أن حيِّز السياسة الكولونيالية اتصف بالمرونة من وجهة نظر المكتب الكولونيالي على الأقل؛ ففي أوقات الأزمات، أُخضِعت الولايات المالاوية المستقلة لإشراف مستوطنات المضائق (وهي مستعمَرة). واستمر العمل بسياسة الحكم غير المباشر في أوقات السِّلم على الرغم من أن ذلك لم يرُق للمسئولين البريطانيين ورجال الأعمال على الأرض، الذين استغلوا الفرص التي أتاحتها أوقات الأزمات لتوسيع نطاق الهيمنة البريطانية على الفضاء المحلي. تأخر المكتب الكولونيالي ومكتب الهند في الاحتجاج، الذي كان شديدًا في بعض الأحيان، على استخدام العنف واتساع الهيمنة البريطانية، بالتوازي مع استمرارهما في شرعنة النفوذ الإمبراطوري وإعادة مفصلة السياسة البريطانية.

عُينت بادئ الأمر لجنة تكونت من ثلاثة مسئولين كولونياليين بريطانيين (السيد جاستيس فيليبو، والمبجَّل سي. بي. بلانكيت، والسيد باول)، وقد استجوبت اللجنة الشهود وأقامت دعوى ظاهرة الوجاهة على معظم الزعماء المالاويين والسلطان عبد الله لاشتراكهم في جريمة قتل بيرش. ثم أُذِن للسيد بلانكيت بإجراء مزيد من الاستجوابات وتقديم الدليل أمام المجلس التنفيذي لمستوطنات المضائق[٥٨]. وتنطوي النصوص الأصلية للشهادات التي أخذت بها اللجنة على قيمة كبيرة، فهي تبيان لآراء الزعماء في التدخل البريطاني،

---

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) وُثِّقت الأدلة والشهادات التي جمعتها اللجنة بالتفصيل، وتشمل مئات الصفحات من تقارير المكتب الكولونيالي:

CO 273/70, 273/86, 273/87, 273/88, 273/203, 882/4/3 among the most central.

ومجمل شهادات بلانكيت موجود في:

C0273/86, pp. 122-169.

ومواقعهم في الدولة، وفهمهم للسبل المتاحة أمامهم للرد(٥٩). في البداية، ادعى البريطانيون أن عبد الله، الذي أصبح سلطانًا بفضل تدخلهم، كان يجهل المؤامرة المدبَّرة لقتل بيرش، وحينئذ تمَّ التحقيق الأولي وتعيين القضاة باسم عبد الله(٦٠). ثم اتضح أن حضور عبد الله كان ما يزال راسخًا في بنى السلطة السابقة على التدخل البريطاني، وكان هو نفسه متأهبًا للاستفادة القصوى من النظام البريطاني الذي رغب في إسقاطه. لقد اجتمع السلطان والزعماء في عدَّة مناسبات واتفقوا على التخلُّص من بيرش بإحدى هذه الطرائق: استعمال السِّحْر، أو تسميمه، أو مهاجمته. وتُظهر السجلات الأصلية للمحاكمات أن الزعماء استمروا في أداء دورهم كمستشارين مع السلطان حتى بعد معاهدة بانكور، واستمرَّ هو في اعتبار نفسه الأرفعَ مقامًا بين الجميع. وفي كل خطوة، تباحث السلطان والزعماء حول كيفية التعامل مع البريطانيين؛ فتشاركوا المعلومات الاستخبارية، وفهم الأفعال البريطانية، ووضعوا خططًا للقيام بعمل ضد بيرش. كما اتخذ بعض الزعماء قرارهم بخصوص المعاهدات والاتفاقيات التي سيتقيدون بها دون أن يتنازلوا عن هذه السلطة للسلطان الجديد:

وصل المهراجا ليلا Lela لمقابلة السلطان، وقد أبلغه السلطان: «لقد منحت السيد بيرش صلاحيات كاملة لحكم البلاد باسمي، وعليكم أيها الزعماء جميعًا طاعة أوامره»، أجاب المهراجا ليلا: «قد يمتثل الزعماء الآخرون لأوامر السيِّد بيرش إن رغبوا في ذلك، لكني لن أفعل مطلقًا، سأتقيَّد بالمعاهدة التي عقدناها مسبقًا، ولن أسمح للسيِّد بيرش أن يطأ أراضيَّ بقدمِه»(٦١). وتشير الوثائق المسجلة كأدلة في محاكمات الزعماء أيضًا إلى فهم بعض الفاعلين المحليين العميق للمسئولين البريطانيين

---

(٥٩) المكتب الكولونيالي:

Co 273/87: 19.7.1876: pp. 1 - 559.

(٦٠) المراسلات الملحقة/ مستوطنات المضائق ١٨٧٣ ـ ١٨٨٤: ١٢٨ سري. من جيفوريس إلى كارنارفون ٢١/ ٢/ ١٨٧٦:

«سيصار ـ فيما بعد ـ إلى محاكمة المتهمين بقتل بيرش أمام محكمة مالاوية مدعومة باثنين من المراقبين الإنكليز. وسيُعيَّن عبد الله الراجا إدريس رئيسًا للمحكمة المالاوية».

(٦١) كان المهراجا ليلا زعيمًا متنفِّذًا، اتُّهم لاحقًا بالتآمر لقتل بيرش وأُعدم.

CO 273/87, Testimony of Mohamed Essaack (scribe and translator for the sultan and chiefs), pp. 108-117.

وبنية العلاقات فيما بينهم. وقد أعدَّ الزعماء قائمة بالأسئلة المحتملة والأجوبة عنها في حال جرى اعتقال أحدهم على خلفية الاشتباه باشتراكه في الجريمة: «مسودة أسئلة وأجوبة أعدها الوزير، ووُجِدت في حوزة الراجا يحيى»(٦٢).

س: حين يسألك الحاكم لماذا لم تتقيَّد (أنت راجا البلدة) بمعاهدة بولو بانكور التي وضعها السير أندرو كلارك؟

ج: لا أعرف شيئًا عنها.

س: كيف حدث أنك لا تعلم بها؟

ج: لقد قلنا إننا لا نعلم بها؛ لأننا اعتقدنا أن الحاكم رجلٌ حصيف وذكي، وحين يعتزم القيام بأمر ما في أرض الغرباء، سيكون عليه ـ بالطبع ـ سؤال سيِّد هذه الأرض أولًا، وأخذ المشورة ودراسة أرض الغرباء بشكل شخصي كي لا يظهر فعله على أنه حماقة. كل بلد له ملكٌ وفق التقليد المالاوي... إذا رغبتم في مساعدتنا، يمكنكم الإسهام في جعل مملكتنا مثالية وطرد كل من يرفض سلطتنا.

س: من يرفض سلطتكم؟

ج: أنتم أدرى من يفعل.

لقد رأى الزعماء والسلطان فيما يقوم به بيرش أعمالًا ترقى إلى «السيطرة على البلد لصالح الملكة»، ووظفوا لغة معاهدة بانكور لإبقاء بيرش في وظيفة استشارية(٦٣). وخلافًا لفهمهم للمعاهدة، منعهم هو من تحصيل

---

(٦٢) CO 273/86: Enclosure 5 in no. 46: Abridgement of Evidence submitted by Mr Plunket: Appendix 1, no 40, p. 152.

(٦٣) CO 273/87: شهادة محمد إسحاق (الكاتب والمترجم الخاص بالسلطان والزعماء)، ص١٠٨ ـ ١١٧: ظلَّ السلطان يسأل: «ما الفائدة من كونه سلطانًا إذا كان عليه الخضوع لسلطة المندوب السامي، قائلًا إنه حسب معاهدة بانكور يجب أن يكون المندوب السامي تحت سلطته». أرسل بيرش رسالة شفوية تقول إن الحكومة لم ترغب في البلاد من أجل الملكة، «بل لتخويل صاحب السعادة (أي بيرش) إدارة حكومة البلاد». وعلَّق السلطان: «سأستأنس بكل مشورة جيدة، أما أن أتنازل عن بلادي للملكة، فذلك ما لن أُقدم عليه مطلقًا؛ لأنني إن فعلت سأكون مجلَّلًا بالعار أمام كل الزعماء، وسأُقابل بسخط الناس في هذه البلاد على الأرجح». وقد طلب بيرش من السلطان التوقيع على رسالة تطلب من الحاكم تفويضَ بيرش لحكم البلاد كممثل للملكة، وقال السلطان إنه سيفكر =

الضرائب؛ الأمر الذي عدُّوه جانبًا من أعمال حكمهم ومن حماية البلد، كما حاول الضغط على السلطان للتخلّي عن مزيد من السلطة، وشجّع العبيد - خاصة النساء - العاملين في بيوتات الزعماء، على الهرب، على أن يستقبلهنّ إذا طلبوا اللجوء إليه، وزوّج هاته النسوة دون استشارة الزعماء، كما انتشرت شائعات عن إقامته علاقات مع امرأة أو اثنتين منهن(٦٤) . وقد انبنى تقييم السلطان لموقف بيرش على تقارير مثبَتة أرسلها الأخير إلى المكتب الكولونيالي: «في حقيقة الأمر، لا تشغلني التقاليد القديمة للبلد إلا قليلًا، ولا أعتبر التطرق إلى نظام الضرائب الحالي للبلاد أمرًا جديرًا بالاهتمام»(٦٥) .

أخيرًا، تُظهر شهادات الجريمة نفسها أن الجمهور المالاوي بوجه خاص لم يتقبل القوانين البريطانية الجديدة أيضًا. لقد حُكمت ولاية بيراق النهرية من قِبل زعماء وفقًا لنظام الولاء والنصرة، وحين وصل بيرش من النهر ملقيًا أخباره عن القانون الجديد المعتمَد، جُوبه بردودِ فعل عديدة، وما إن شرع في تثبيت القوانين والإعلانات الجديدة بالمسامير على جذوع الأشجار بمحاذاة الطرق التجارية، حتى مزّقها الناس لاحقًا، وأعلنوا أنهم لم يسمعوا بالسلطان الجديد: «إننا لا نفهم هذا، نحن نعرف القانون والتقليد المالاوي فقط»(٦٦) . وإذا أخذنا ما سبق في الحسبان، سنرى في الشهادات

= بالأمر، «وسيسترشد بما تنصُّ عليه معاهدة بانكور في هذا الصدد». كان ردُّ بيرش أخرقًا؛ إذ جاء رسول وأبرز للسلطان رسالة من الحاكم تنصُّ على أنه إن لم يأخذ السلطان بمشورة السيِّد بيرش، ويمنحه السلطة الشاملة لحكم البلاد، فلن يعترف سعادته به كسلطان لبيراق. وعندما غادر السيد بيرش، استشار السلطان الزعماء الذين كانوا حاضرين. . . كُتبت الرسالة، لكن السلطان لم يمهرها بخاتمه. لقد بدا كسير القلب، ولم ينم طوال الليل، وقضى ليلته في تدخين الأفيون. وفي الصباح التالي قبيل الفجر، ضغط عليه الشهبندر ليمهر الرسالةَ بخاتمه، فرمى السلطان خاتمه إلى الحاج حسين دون أن يلتفت إليه، ومهر الحاج حسين الرسالة به.

(٦٤) CO 273/87 : شهادة إندوت، أحد نوتيّة السلطان، ٦/ ٧/ ١٨٧٦، ص٢١٧ - ٢١٨ : جمع السلطان الزعماء وقال: «إنه يرغب في التخلُّص من السيِّد بيرش؛ بسبب طبيعة علاقاته معه فيما يخص حكم البلاد، ولأنه جرى الاتفاق على أن يكون السيِّد بيرش تحت سلطته، وقد «انقلبت مواقعنا» الآن. يهرب العبيد إليه وهو لن يُعيدهم، يقحم الناس في أهدافه دون استشارتي (أحدهم كان على علاقة بإحدى محظياته)، ويرسل البلاغات إلى الزعماء». انظر أيضًا:

G. A. de C. De Moubray, A Sketch of Malayan Administration against its background of Race and History, a talk given in the Singapore Prisoner of War Camp at Changi on 14 July 1943.

(٦٥) CO 273/88: 518-549, 14.12.1874.

(٦٦) CO 273/88, Testimony of Soodrin, 4.12.76, p. 20.

المالاوية حول الجريمة جمهرة بشرية محكومة بزعماء متنفِّذين يعدُّون كلمتهم بمنزلة القانون، ولم ترَ في قدوم البريطانيين ما يستدعي تغييرًا لهذا الواقع. وكان هناك شخص آخر أخبر رجال بيرش أنهم تلقوا أوامر من المهراجا ليلا بقتل كل من يدعم القوانين الجديدة. وقال سي بوتوم، الذي اعتُقل واتُّهم بقتل بيرش، في شهادته الأخيرة: «ليس لدي ما أضيفه هنا غير الشكوى من زعماء بيراق الذين أوصلوني إلى هذا المآل. أنا رجل مسكين، وقد اعتقلوني وأطلقوا سراح الزعماء»[٦٧]. ويدلِّل تعامل الكولونيالية البريطانية والنُّخبة المالاوية على السواء مع السلطان على صحَّة أقوال بوتوم إلى درجة معينة: أجناس مختلفة من العدالة مخصَّصة لطبقات مختلفة من الناس. شُنِق ثلاثة من المتآمرين، وهم من أفراد النُّخبة، ونُفي عدد أكبر منهم. وقد عمَّ الشكُّ أوساط المسئولين البريطانيين حول إمكانية اعتبار محاكمة السلطان محاكمة قانونية أم لا. وعلَّق جيرفويس قائلًا إنه في تلك المرحلة:

> بغية التعامل مع قضية كهذه سياسيًّا، يكفي أن تكون جميع الأطراف المتعاملة معها قادرة على تبرئة نفسها أمام ضميرها وأمام العالم ككل إذا دعت الضرورة؛ فالدليل على أرض الواقع كان قويًّا للغاية ومدعومًا بشهادة موثقة تبدو حاسمة، وسواء أمكن الحصول على إدانة أم لم يمكن من المحكمة القانونية، تبقى الأدلة كافية لتسويغ قيام الحكومة بعزل السلطان من بيراق، واتخاذ خطوات أخرى إن اقتضت الضرورة؛ للحؤول دون بقائه عقبة أمام تحقيق السلام في الدولة[٦٨].

---

(٦٧) CO 273/88, 1: Last statement of Se Putum, 19.5.76, Bandar Bahru.

(٦٨) الأرشيف القومي CO 882/4/3: مزيد من المراسلات تتعلق بشئون ولايات بلدية معينة في شبه جزيرة مالايا ضمن جوار مستوطنات المضائق. الفترة ١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٧٦ ـ ٣١ آذار/ مارس ١٨٧٧. رقم ٤٦. الصفحات: ٢٨ ـ ٣٠. من جيرفويس إلى كارنارفون، ١٣ كانون الثاني/ يناير ١٨٧٧:

لم يكن الهدف من التحقيق هو التثبُّت، عن طريق إجراء قانوني، من أن السلطان عبد الله كان مذنبًا في جريمة جنائية أم لا، بل القيام باستقصاء دقيق يلبِّي مطالب حكومة صاحبة الجلالة حول ما إذا كان قد فقَدَ أهلية الاحتفاظ بالمنصب الرفيع الذي وصل إليه عن طريق حكومة المضائق، من خلال تحريضه أو تواطئه في المؤامرة ضد السيِّد بيرش، أو إقدامه على أيِّ عملٍ خياني آخر يجعل الإبقاء عليه سلطانًا أمرًا غير مناسب. وقَعَ جدلٌ مفاده أن عدم قيام متهميه بالتصدِّي لتصريحاته قد يكون عظيمَ الفائدةِ على الرغم من ذلك إن جرت محاكمته أمام محكمة شبه قضائية، ومع ذلك فليس مرغوبًا أو ملائمًا، من وجهة نظر سياسية، أن نجري تحقيقًا كهذا في قضية شخص بمنصب السلطان الحاكم لدولة مستقلة.

وتوضِّح الوثائق والمراسلات بين المسئولين الكولونياليين بعد المحاكمة أن المجلس التنفيذي الذي عيَّن لجنة الاستجواب، والمكتب الكولونيالي نفسه، قد اعتبروا أن لهم الولاية القضائية للكشف عمَّا إذا كان بيرش نفسه قد حرَّض الزعماء على أفعالهم. وجرى تقييم بيرش وسياسات المندوب السامي في مالايا جنبًا إلى جنب مع دعاوى تطالب بالتجريم وأخرى بالتبرئة في عملية القتل، وقد وجد المجلس التنفيذي أن بيرش قد استفزَّ الهجوم الذي استهدفه في حقيقة الأمر. وحاجج التقرير المرسَل إلى لندن بالنيابة عنه بأن «هذا الاستفزاز قد أوغل بعيدًا بسبب حماسته في تنفيذ إصلاحاتنا المقدَّمة ومشاعره الإنسانية التي دفعته لحماية النسوة العبيد. ومن ناحية أخرى، فقد استفزته بشدَّة طبيعة السلطان غير العملية، كما أحبطه السلطان والزعماء بشكل مستمر؛ الأمر الذي وضعه في موقف بالغ الصعوبة منذ البداية»[٦٩]. بعبارة أخرى، عُدَّ الهجوم والحرب نتيجة مؤسفة لما واجهته الحماسة المتَّقِدة لمسئول كولونيالي على يدِ عصبة محلية متمرِّدة، وليس نتيجة للتناقض الدائم الكامن في السياسة الكولونيالية وإجراءاتها على الأرض.

يمتلئ تاريخ الصراع والتوافق بين الحكام المالاويين والمستعمِرين البريطانيين خلال هذه الفترة بوقائع تمثَّلت في ركون حكام مالايا إلى نماذجهم الشكلية، بغية تجنُّب الامتثال للمطالب البريطانية، ليذعنوا بعد ذلك تحت وطأة القوة العسكرية البريطانية. وقد أسفرت الترتيباتُ الجديدة للسلطة واللاعبون الجدد الذين أتت بهم المعاهدات والتحالفات الكولونيالية، عن تصدعات في الخطاب الرمزي الذي تطلب تقويمه استخدام العنف أو التلويح به معظم الأحيان. هذا الانقطاع الذي أصاب العمل بالمراسم الشكلية أعقبه غالبًا أداء مختلف للمراسم التي تجري الآن بحضور بعض الحكام المالاويين تحت ظلال الأسلحة البريطانية المعلَّقة خلفهم[٧٠]. بعد حرب بيراق، حمل الطرفان معهما إلى المفاوضات ذكرياتِ الحرب والتهديد باستخدام العنف؛

---

(٦٩) CO273/86, 38.

(٧٠) للاطلاع على إجراءات بانكور التي أحاطت بولادة الاتفاقية مع زعماء مالايا على ظهر سفينة بريطانية، انظر:

H. S. Barlow, *Swettenham* (Kuala Lumpur: Southdene, 1995) p. 47.

وللاطلاع على الدليل الذي عرضه بعض المالاويين ممن حضروا اجتماع الجلسة العامة، انظر:
CO 273/87:392.

الأمر الذي دفع مسئولًا بريطانيًا إلى التعليق قائلًا: «عن طريق العمل الذي أوجبه موتُه [أي بيرش]، كسبت ولاية بيراق في اثني عشر شهرًا ما أنجزته - بالكاد - عشر سنوات من «النصح»»[٧١]. وبحلول تشرين الأول/أكتوبر ١٨٧٦، استُبدلت معظم الشخصيات البارزة في بيراق، بمن فيهم السلطان، ما مهَّد الطريق لعلاقات جديدة بين النُّخب والدولة. ومن الآن فصاعدًا، سيغدو مفهومًا أن تُستثنى العبودية، والضرائب، والمالية، والإدارة العامة - من الدِّين والعُرْفِ، اللذين تحولا أكثر فأكثر إلى قوانينَ تختصُّ بالزواج والطلاق، كما سيتبيَّن في المحاكمة التالية.

٤ - محاكمة أحمد عرابي، ١٨٨٢: المقاومة والإدماج

قُرِئ تمرد عرابي على أنه انتفاضة قومية - أوليّة Proto-nationalist ضد الأوروبيين ونخبة حكام مصر من الشراكسة الأتراك ممثلة في الخديوي. ولم تعبِّر النزعة القومية المناهضة للكولونيالية في مصر عن نفسها من خلال التمرد فحسب، بل أيضًا عبر ضروب شتَّى من التغيُّرات الإدارية والتنظيمية بغية إحباط التدخل العثماني والأوروبي حينئذ من دون معارضته كليًّا. على الرغم من ذلك، فإن محاولة إبقاء هذه القوى الإمبراطورية خارج نطاق الحكم عَنَتْ في الغالب القيام بإصلاحات شبيهة لتلك المتَّبَعة في المركز الإمبراطوري. وتقدِّم محاكمة عرابي رؤية متبصِّرة في عمق المخاطر التي تكتنف تعدُّد السيادات الحاكمة لمصر، وتوضِّح المحاكمة والاستراتيجيات التي اتبعتها النُّخب المصرية في أعقابها أن مقاومة التدخل الإمبراطوري تتطلب توظيفًا للمنطق الإمبراطوري. لقد حوكم أحمد عرابي، خرّيج الأزهر والضابط العسكري السابق ووزير الحربية، بتهمة خيانة خديوي مصر. واحتلت إنكلترا مصر رسميًا عام ١٨٨٢ بدعوة من الخديوي عقب ثورة (١٨٨١ - ١٨٨٢). «ولكن إذا كان على إنكلترا تولي حكم مصر، فعليها أولًا التعامل مع عرابي وأتباعه». ويعني هذا: المحاكمةَ. وقد أُجريت هذه المحاكمة في ظلِّ النظام القضائي المعمول به في المحاكم المصرية. وكما هي الحال مع النُّخب الهندية والمالاوية، «ربما لم يكن الرجل هو من يجب التخلُّص منه، بل ما

---

(٧١) Frank Athelstane Swettenham, *British Malaya; an Account of the Origin and Progress of British Influence in Malaya* (London: J. Lane, 1906), p. 246.

يمثّله»[٧٢]. ويُعدُّ مضمون هذا المثال بمثابة تحول عن الحالتين المالاوية والهندية، وتبيانًا للمدى الذي بلغته التغييرات في التطلعات تجاه القانون.

وخلافًا للمحاكمات التي تقدَّم ذكرها في الهند ومالايا، لم تترك محاكمة عرابي في كانون الأول/ ديسمبر ١٨٨٢ مجالًا للجدل، ولا مجالًا لانتشار المظلمة على المستوى الشعبي. **أولًا**: لم يكن عرابي في مقام الحاكم، وقد حوكم في محكمة عسكرية باسم الإمبراطورية العثمانية وخديوي مصر. **ثانيًا**: لم تكن لبريطانيا صفةٌ رسمية في مصر، ولم يكن في مقدورها تحمُّل المخاطرة السياسية التي ستفرضها عليها محاكمةٌ طويلة الأَمَد. وبالتنسيق مع البريطانيين، اعترف عرابي بالذنب، وحُكِم عليه بالإعدام، الذي خُفِّف إلى النفي إلى سيلان[٧٣]. ومع أن المحاكمة كانت مقتضَبَة ودون اعتراض يُذكر، إلا أنها خلقت فسحة للجدال في مصر وإنكلترا على السواء حول مسوِّغ التمرد، وضمنًا مسوِّغات الاحتلال البريطاني لمصر. وبينما كان عرابي متمرِّدًا في نظر الحكومة البريطانية والمحكمة المصرية (المؤلَّفة من الخديوي توفيق وأعضاء حكومته) التي حاكمته، عدَّ بلَنت Blunt ومؤيدو عرابي صراعَه عملًا تغيًّا توحيد مصر تحت شعار «مصر للمصريين»، والحدَّ من التدخل والوجود الأوروبي في مصر[٧٤]. ويُحاجج جوان كول Juan I. Cole بأن تمرد عرابي لم يكن انتفاضة بقيادة النُّخبة، بل كان حراكًا اجتماعيًّا واسع النطاق قطعت دابرَه القوةُ البريطانية. وبحلول العقد الثمانيني من القرن التاسع عشَر، كان الأوروبيون يلعبون أدوارًا مكشوفة وحاسمة في المحاكم، والبيروقراطية، والمالية، والسياسة المصرية، بينما كان العثمانيون والشراكسة يسيطرون على السلطة. ورأت «الطبقة الوسطى»، التي تعاظمت أهمية الهوية «المصرية» بالنسبة إليها، في الطرفين خطرًا تتوجب مجابهته:

---

(٧٢) Barbara Harlow, "Sappers in the Stacks: Colonial Archives, Land Mines, and Truth Commissions," *Boundary 2*, vol. 25, no. 2 (1998), p. 187.

(٧٣) بلَنت، وكرومر، وعرابي التقت دروبهم جميعًا في الهند: في وقت الثورة، جاء كرومر إلى مصر من وظيفة شغلها في الهند. والتقى بلَنت وعرابي مجددًا في الهند بعد نفي عرابي إلى سيلان بمناسبة تنظيم حملة لتأسيس معهد للتعليم الإسلامي العالي.

(٧٤) Juan I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement* (Cairo: American University in Cairo, 1999).

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **الكولونيالية والثورة: الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابي في مصر**، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ٢٠١٦. (المحرر).

«سياسات أثارت فيما مضى كراهية شعبية للحاكم حفَّزت الآن احتجاجات مناهضة للأوروبيين»[٧٥].

وقد عارض ولفريد سكاون بلَنت Wilfred Scawen Blunt، وهو شاعر بريطاني ودبلوماسي سابق وكاتب سياسي، ما عدَّه محاولة من قِبل الحكومة البريطانية (بقيادة اللورد كرومر) لتجريم أحمد عرابي، ونظَّم فريقًا من المحامين البريطانيين للدفاع عنه. ترافع الفريق، المتخوِّف من تحيُّز لجنة الاستجواب الخديوية، عن القضية في محكمة الرأي العام البريطاني، مؤكدًا في خطابه على النزعة البطريركية للإمبراطورية، ومناشدًا مروءتها كذلك. وفي رسالة كُتبت إلى صحيفة **التايمز**، حاجج فريق الدفاع بأنه لا يمكن لتهمة الخيانة أن تستقيم مع:

> إحساس يبدو أنه استعلَن ـ بطريقة أو أخرى ـ في إنكلترا، ومفاده أن التمرد نفسه مُعترفٌ به صراحة دون شك، وأن الصعوبة الوحيدة هي التخلُّص من أتباع قادته. ونحن نأسف إذ لا نملك القدرة على التعجيل في تحقيق الاستقرار الملحِّ بشدة لمصر بقَبولنا هذه الخلاصة. ينكر السجناء أن هناك تمردًا بالمعنى القانوني للكلمة، ويقولون ـ وسيبرهنون على صحَّة ذلك إن سمح الوقت لهم ـ إن الباب العالي قد وافق على عملهم من ألِفِه إلى يائه. . . ونحن نعوِّل في المقام الأول على أدلَّتنا في أن عرابي ـ محقًّا كان أم مخطئًا ـ قادَ حركة قومية بالفعل، وتلقَّى دعمًا ماديًّا ومعنويًّا من مصر كلِّها تقريبًا، وأنه تُرِك وحيدًا حين أخفق في توطيد نجاحه. ونحن نشعر أن هذه حقائقُ راسخةٌ بكل تأكيد. . . وما نقدِّمه بالغ الأهمية بالنسبة إلى أولئك الذين يتحملون مسئولية مستقبل مصر بصورة رئيسة؛ كي يعلموا الحقيقة كاملة، فيما يتعلق بالأحداث الأخيرة، وهم يحثون الخطا لإجراء محاكمة رسمية فقط لأن عرابي باشا يعوق سير الأمور[٧٦].

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص٢١٠.

(٧٦) Alexander M. Broadley, *How We Defended Arabi Pasha and His Friends* (London: Chapman and Hall, 1884), pp. 193-14. Letter to the Times dated 8 November 1882.

"Arabi" كانت هي الترجمة الصوتية لعُرابي آنذاك.

وحاجج كولفين Colvin ـ كبير المستشارين الماليين الأوروبيين للخديوي، المتعاطف مع العناصر «الليبرالية» في مصر ـ أن المشكلة هي في إصرار عرابي على استعادة السيطرة المالية لتكون في حوزة المصريين: «إن مصالح الأوروبيين المشتركة في مصر شديدة التباين والأهمية كي نسمح بوضع اتفاقيتنا التي وقعناها مع الخديوي تحت رحمة حفنة من العسكر المصريين أو إدارة محلية عديمة الخبرة»(٧٧). وكانت الحجج البريطانية الداعمة لاحتلال مصر، والهيمنة القائمة على تلك الحجج قد صوَّرت «عُرابي نفسه على أنه «أميٌّ متعصب» عاجز عن استيعاب الانضباط الغربي»(٧٨). وأضفى هذا التصوير المصداقية على رؤية اللورد كرومر القائلة بأن الإسلام هو جزء من المشكلة في مصر:

إن لم يتمكن المعتقد الديني من التأقلم مع المتطلبات المستجدّة في عالم آخذ بالتطور، فسيحدث أمر من اثنين على الأرجح؛ إما أن يتقدم المجتمع وتتقطع السُّبل بالمعتقد الديني ويمضي طيّ النسيان في نهاية المطاف، وإما أن تُحكم العقيدة قبضتها على المجتمع وتعوق سبيل التقدم. وما تفخر به النصرانية، ونسختها البروتستانتية على وجه الخصوص، أنه ليس ثمة إكراه على الاختيار بين هذين الأمرين؛ إذ إن فيها ما يكفي من المرونة لأقلمة نفسها مع المقتضيات المعاصرة(٧٩).

حاجج عرابي عن نفسه، وقد أقرَّ بالذنب أمام المحاكمة العسكرية، في مسألة مختلفة حين توجَّه لجمهوره في التايمز:

أُدرك أن التعامل معي مستقبلًا سيعتمد على إنكلترا ومروءة الشعب البريطاني، وأغادر مصر مطمئنًا وواثقًا تمام الثقة من المستقبل؛ لأني أعلم أنه لا يمكن لإنكلترا التلكؤ في إجراء الإصلاحات التي ناضلنا من أجلها أكثر من ذلك. ستزول الهيمنة الأنغلو ـ فرنسية عمَّا قريب،

---

(٧٧) Ibrahim Abu- Lughod, "The Transformation of the Egyptian Elite: Prelude to the Urabi Revolt," *Middle East Journal* 21, no. 3 (Summer 1967): 325-44, footnote 55.

(٧٨) المصدر نفسه، ص١٨٤ ـ ١٨٥.

(٧٩) Evelyn B. Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan, 1960), vol. 2, p. 202.

نُقل إلى العربية وصدر في جزأين بعنوان: **مصر الحديثة**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤.

ولن تكون مصر بعد الآن في حوزة تلك الكثرة من الموظفين الأجانب الذين يحتلون كلَّ المناصب المتاحة بغية إقصاء المصريين. وسيتم تطهير المحاكم المحلية من كل المفاسد، وتُسنُّ التشريعات القانونية، وما هو أكثر أهمية، أن يتمَّ العمل بها. كما سيتأسَّس مجلسٌ للأعيان له اعتبار وله حقُّ التدخل في شئون الشعب المصري، وستُطرد جماعات المرابين المتكاثرة في القرى. وحين يطلع الشعب الإنكليزي على كل هذه الأهداف، سيتمكن من إدراك حقيقة أن تمردي كان له مسوِّغٌ بالغ القوة[٨٠].

يقدِّم بيان عرابي وصفًا لدولة مثالية مغايرة لتلك الثاوية في مخيلة النُّخب المصرية حتى جيل سابق؛ دولة تُعرَّفُ من خلال قدرتها على تمثيل الأمَّة وشعبها، مشرعَنة عبر تطبيق القانون، وتضمن «تشريعات القانون» فيها نزاهة المحكمة وفعاليتها. وقد تضمنت حُججُ عرابي فيما يتصل بشرعية دعواه ضد الخديوي إحالة للقانون الإسلامي، **والعلماء**، والمفاهيم الإسلامية الكلاسيكية عن الحكم العادل، غير أن الدولة وعددًا كبيرًا من المصريين كانوا يناضلون في سبيل دولة قائمة على القانون المدوَّن.

لقد لعب الجهد المستمرُّ للحفاظ على الاستقلال المصري عن الدولة المركزية العثمانية وعن القوى الأوروبية المعتدية لعب دورًا حاسمًا في توجُّه التغيُّر القانوني في مصر بدءًا من سبعينيات القرن التاسع عشَر فصاعدًا. وكانت **مجلّة الأحكام العدلية** ثمرة الجهود العثمانية الهادفة إلى تكييف القانون الإسلامي مع النماذج الأوروبية الوضعية، وتم تطبيقها بوصفها تشريعًا مدنيًّا إسلاميًّا في الأراضي الخاضعة للحكم العثماني المباشر. صاغ وزير العدل المصري محمد قدري باشا[*] تشريعًا مشابهًا لمصر، لكنه أُرجئ على يد من حاججوا أن التغيير القانوني، وفقًا

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص٣٥١. رسالة إلى **التايمز** مؤرخة بـ ٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٨٢.

(*) **محمد قدري باشا** (١٨٢١ ـ ١٨٨٦): قانوني مصري تركي الأصل من رجال القضاء في مصر، له مؤلَّفات في الفقه الإسلامي خاصة الحنفي، وقد عمل على إصدار قانون خاص للأحوال الشخصية. من مؤلَّفاته: **مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ملائمًا لعُرْف الديار المصرية وسائر الأمم الإسلامية**، و**الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان**، و**تطبيق ما وجد في القانون المدني موافقًا لمذهب أبي حنيفة**. (المحرر).

للاتجاهات الأوروبية، سيكون أكثر ملاءمة لمشروع الاستقلال الذاتي المصري عن العثمانيين والأوروبيين معًا. إن ما أسفر عنه التمرد والاحتلال البريطاني فيما يخصُّ مضمون القانون الإسلامي وقوامه، كان اقتناع النُّخبة الحاكمة المصرية - من باب الحصافة السياسية والإدارية - بتبنِّي التشريعات المستندة إلى النماذج الفرنسية. وقد تغيَّا الإعلان عن القانون المدني على النموذج الفرنسي عام ١٨٨٢ عرقلة انتهاكات المسئولين البريطانيين للإدارة المصرية، جاعلًا الإدماج الرسمي لمصر في الإمبراطورية البريطانية أقلَّ احتمالًا كما يبدو، وكان بالإضافة إلى ذلك خطوة نحو تحقيق المساواة بين المصريين والأوروبيين أمام القانون؛ إذ رام هذا التشريع حكم السكان (في المحاكم الأهلية والمختلطة) بواسطة الجهات القانونية نفسها[٨١].

وفي الهند أواخر القرن الثامن عشَر، تضمَّن أداء القضاء البريطاني مركزةَ الإسلام بوصفه معضلةَ حَوْكَمة، فقد كان الدين مكونًا جوهريًّا للطابع البلدي، وأي تدخل في الدين هو بمثابة إشعال لثورة بلدية. وفي مالايا أواخر القرن التاسع عشَر، سعت بريطانيا - بالتوازي مع جهودها لتوسيع مجال الهيمنة الإمبراطورية - إلى حل هذه المعضلة من خلال التركيز الشديد على الحاجة إلى إبقاء الدين والعُرْفِ بعيدًا عن القضايا المتصلة بالحكومة الكولونيالية، وهو التزام سرعان ما وظفته النُّخب المحلية. وخلال الفترة نفسها تقريبًا في مصر، «اتَّضح من تبني التشريعات القانونية «العلمانية» في ثمانينيات القرن التاسع عشَر أن تغيُّرات حصلت في المجتمع المصري، هي ما أدى إلى تراجع حضور النظرية القانونية الإسلامية الكلاسيكية في وجدان المصريين وعقولهم، النُّخبة منهم بشكل خاص»[٨٢]. وحينما سعت النُّخب الإسلامية - كما سنعرض لذلك مطولًا في الفصل الخامس - إلى إيجاد سبيل

---

(٨١) Clark Lombardi, *Islamic Law as State Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Sharia into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006), pp. 70-71; Nathan Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf* (Cambridge, MA: Cambridge University Press 1997), pp. 38-39; Farhat Jacob Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt* (Palo Alto, CA: Hoover Institution on War, Revolution, and Peace, Stanford University, 1968), pp. 34-35, and Jakob Skovgaard- Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta* (Leiden, Netherlands: Brill, 1997).

(٨٢) Lombardi, Ibid., p. 72.

لتدعيم القانون الإسلامي بوصفه مؤسَّسة، فعلت ذلك عبر بوابة التشريع القانوني[٨٣].

في مصر ومالايا والهند، أُخرِجت النُّخب المحلية الرافضة للسلطة البريطانية من المشهد السياسي من خلال توليفة جمعت بين القوةِ والإجراءات القضائية. وتعكس المحاكمات محاولة لإعادة تعريف السلطة في الدولة الكولونيالية الجديدة، ورفضًا للأسس المستقلة للسلطة المحلية، سواء كانت سيادة ملَكية، أو سيادة خارقة للطبيعة، أو تمثيلًا شعبيًّا، أو مشاركة على نحو خاص. لم تعد القرارات في مالايا بعد الآن في حوزة مجامع الزعماء الذين كان اعتمادهم على الشبكات المحلية مدعومًا بالأدوات الرمزية والاحتفالية الخارقة للطبيعة: أختام المكتب، والشعارات الرسمية، والسِّحْر. وفي الهند، جُرِّد الحكام الشكليون من المظاهر الرسمية الخاصة بمقامهم، وأُلزِموا باتباع النُّظم الجديدة الموحدة للراجا البريطاني قسرًا. وفي مصر، ترافق الاحتلال البريطاني لمصر مع محاكمة أيقونة وطنية ونفيها خارج البلاد. في حالاتنا الثلاث، اعتمدت سيماء الدولة الجديدة ولغتها بشدَّة على حكم القانون، وعلى الأولويات الإدارية، وعلى التطلعات الكولونيالية للهيمنة[٨٤].

وفي هذا النظام الجديد، سقطت الحُرمة عن ميادين القانون التي عدَّتها النُّخب المحلية حكرًا لها، مثل العبودية، وفرض الضرائب، إضافة إلى الدين والثقافة. وعلى خلفية العنف والقمع الاستثنائي للتمرُّد المدني تصدَّر المشهد تفاوتٌ في القوة العسكرية لصالح البريطانيين، الأمر الذي فاقم من خطورة مناوءَة النُّخب المتبقية لمضمون المعاهدات. وبطبيعة الحال، دفعت الكلفة العالية لقمع كهذا المسئولين البريطانيين ـ على مستوى الشروط المادية،

---

(٨٣) يصف لومباردي هذه النقلة في مصر بأنها «نشأة الحداثوية الإسلامية». انظر: المصدر نفسه، ص٧٣.

(٨٤) يطرح ميتشل أيضًا مثال محاكمة عرابي في فصله المعنون بـ «آلات الحقيقة» بوصفه جزءًا من التغيير في أساليب فهم اللغة والسلطة في مصر وفي العلاقة الكولونيالية. انظر:

Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley, CA: University of California Press, 1991), pp. 137-141.

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **استعمار مصر**، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ٢٠١٣. (المحرر).

وعلى صعيد الرأي السياسي في المستعمرات وفي الدولة الأمِّ - إلى الحفاظ على مطاوعة هذه النُّخب التي هدأت خواطرها حديثًا. وعليه، استمرَّ العمل بالمراسم، والألقاب، والراتب التقاعدي، التي تسببت نفقاتها وعظمها في إشاعة التذمُّر بين الحكام البريطانيين، وقد أثارت محاولات تقليصها احتجاجَ النُّخبة المحلية إلى الحدِّ الذي يفضي إلى إعادة العمل بها بهدوء في معظم الأحيان. وأسهمت صورة الحكام المحليين، الذين تضاءلت سلطاتُهم مع إصرارهم على الاحتفاظ بوجاهتهم الرسمية وثرواتهم، في تعزيز اعتقاد الدولة الكولونيالية في شرعيتها الخاصة وفي نزاهتها، بيد أنها قوضت مشروع الحكم غير المباشر بين رعاياها.

ومع غياب الموقع الواضح للسلطة المحلية، بدأت في الظهور سياسةٌ أكثر شعبية؛ إذ أثارت علانيةُ المحاكمات البريطانية جدلًا شعبيًّا حول العدالة والسلطة الإمبراطورية. على سبيل المثال، حفَّزت محاكمة بهادر شاه والقادة الوهابيين على خلفية هجمات منفصلة استهدفت البريطانيين في العقدين الستيني والسبعيني من القرن التاسع عشَر حفزت جدلًا في أوساط المسلمين الهنود - في الصُحف وفي المساجد - فيما يتعلق بأولوية الولاء ولمن يجب أن يكون. ورأى المسلمون العاديون، الذين خبروا سلفًا ردَّ الفعل العسكري القاسي تجاه التمرُّد، في هذه المحاكمات وأحكامها القضائية ظلمًا إضافيًّا لحقَ بالمسلمين على يد سلطة كولونيالية؛ مسيحية إنجيلية، تتعاظم قوتها. وتداعَى المفتون إلى الاجتماع في كلكتا ودلهي لبحث قضية التمرُّد، وخلصوا إلى نتائجَ متباينة: فعُدَّت الهند البريطانية في كلكتا **دار الإسلام** التي لم يكن التمرُّد فيها جائزًا وفق المبادئ الإسلامية. في دلهي، تبنى القضاة وجهة نظر مختلفة: لم تكن الهند البريطانية جزءًا من دار الإسلام، ومع ذلك لا يمكن الدفاع عن التمرُّد الصريح[٨٥]. وقد تشابه تمرُّد عرابي بين (١٨٨١ - ١٨٨٢) مع تمرُّد السباهي في عدَّة أوجه: شيوع التذمُّر في صفوف الجنود الأصلاء، وإحساس بوجود صراع ديني بين الإسلام وانتهاكات المسيحية. وكان للحدثين آثارٌ متماثلة: تعزيز الحكم البريطاني في أعقاب الاحتلال والنزاع العنيف، وتزايد التغلغل الكولونيالي في المؤسَّسات والحياة المحلية.

---

(٨٥) Allen, "The Hidden Roots of Wahhabism in British India".

وبحسب بعض المراقبين في إنكلترا، فإن تمرُّد عرابي ينبئ بالكثير عن مستقبل مصر، فقد:

أعلنت القاهرة عن نفسها اليوم موطنًا للفكر التقدُّمي في الإسلام، وجامعتها الآن مركز مستقل للعقيدة العربية. وبعد تحصينهم من التدخل التركي بواسطة الحركة القومية العربية، انضمَّ علماء الأزهر بقلوبهم وعقولهم إلى الجانب الإصلاحي. ولا يمكن للأهمية التي اكتسبها حدثٌ كهذا أن تكون ضربًا من المغالاة، وإذا كان لحكومة ليبرالية محمدية مؤلَّفة من أفراد محمديين أحرار، وهو ما يبدو الآن مرجحًا، أن ترسي قواعدها الراسخة على ضفاف النيل؛ فلا مندوحة عن الإقرار بأن قواعد الإصلاح الاجتماعي والسياسي للإسلام برمَّته قد توطدت[٨٦].

ظل تمرُّد السباهي وتمرُّد عرابي حيَّين في الذاكرة المصرية والهندية بوصفهما حركتين قوميتين مناهضتين للكولونيالية. وشكَّل ذلك قدوة سارت على منوالها المساجلات التي جرت لاحقًا في مالايا وفي أجزاء أخرى من العالم المسلم، والتي كُرِّست كلها لصياغة ردود الفعل على انتهاكات الهيمنة الكولونيالية في تلك الدول. وقد وفرت هذه النقاشات مصادر غنية نوعية لمفصلة القانون الإسلامي ودور القضاة المسلمين، والمشرِّعين، والنُّخبة في الدولة الكولونيالية الجديدة. في المحاكمات التي بحثناها آنفًا دلالةٌ على السيرورة الخاصة لتغيُّر العلاقة بين القانون والإسلام والدولة خلال الفترة الكولونيالية. لقد أخفقت محاكمة هاستينغز في إدانته، لكنها أفلحت في صياغة رؤية جديدة للإمبراطورية، يلعب القانون فيها دورًا حاسمًا، وتطهيريًّا، وتحرريًّا في الهند والإمبراطورية البريطانية. وبالانتقال من المحاكمات في الدولة الأمِّ إلى نظيرتها في المستعمرات، أكَّدت محاكمات النُّخب القيادية في الهند ومالايا ومصر على أهمية القانون والعدل من المنظور الذاتي للحوكمة البريطانية في المستعمَرات، وعملت في الوقت نفسه بوصفها آلية لإقصاء النُّخب غير المتعاونة والمثيرة للقلاقل بما يفسح الطريق أمام هيكليات جديدة للحكم. وتُظهِر المراسم المدنية لهذه المحاكمات

---

(٨٦) Wilfrid Blunt, *The Future of Islam* (London: Kegan Paul, Trench and Co., 1882).

تفاعلًا مركبًا بين دعاوى كثيرة لها صلة بالعدالة والنظام، شهدتها جماهير شتَّى، ومثَّلت تغيُّرات في فحوى الإسلام؛ موقعه في الدولة، ودور النُّخب المسلمة، وحقوق السلطة الحاكمة، والأسلوب المتَّبع في التفسير المحكم لقضايا الدين، والعُرْف، والممارسات المحلية.

إعادةُ تعريف القانون الإسلامي: تضميناتٌ وإقصاءات

كان لتنصيص الإطار التفسيري الخاص بالولاية القضائية للشريعة، وتقنينه، وتشديده، تبعاتٌ على سلطة الدولة، وعلى المؤسَّسات الإسلامية، وعلى شكل القانون وأدائه. غير أن هذه التغيُّرات المتشابكة كانت كذلك حُبْلَى بتحولات موضوعية في حياة المسلمين العاديين؛ إذ بدأ العزوف عن الممارسات العُرْفية المحلية والتوجُّه إلى توحيد القياس على أحكام مذهب فقهي واحد لقوانين الزواج، والمواريث، والطلاق، وكفالة الأطفال. وفي مناصرتها للرؤى الأوروبية للأسرة النووية Nuclear Family(*) وموقع النساء في الزواج والحياة العامة، اتجهت المحاكم والتشريعات في الهند ومالايا ومصر الكولونيالية إلى العمل ضد مصالح النسوة المسلمات بطرائق جديدة.

مركزة قانون الأسرة وتكوينه

إن كان ثمة ميدانٌ بقيت فيه الشريعة على قيد الحياة في الدولة الحديثة، فهو ميدان قانون الأسرة. وفي هذا الميدان ما أوحى على نطاق واسع بأن الحكام الكولونياليين، والحكومات ما بعد الكولونيالية التي خلَفتهم، لم يقربوا قانون الأسرة الإسلامي، الذي بقي على حاله. وبالإضافة إلى ذلك، فإن السيرورة التي أسَّست لممارسات متباينة في حكم القضايا المتعلقة بالزواج، والطلاق، والمواريث، وكفالة الأطفال قد أصبحت جوهر قانون الأسرة الإسلامي في الدولة المسلمة الحديثة، وهي - في حد ذاتها - جزء من سياسة القانون الإسلامي التي شكلتها توليفةٌ جمعت بين أيديولوجيات الحماية البريطانية، والنزعة الليبرالية، إلى جانب المثُل البطريركية لدى كل

(*) **الأسرة النووية**: مصطلح يشير إلى الأسرة المكوَّنة من الأبوين وأطفالهما المقيمين معًا؛ أي كيان مركزي واحد، خلافًا للعائلة القائمة على تعدُّد الزوجات والعائلة الممتدة؛ أي العائلة التي تشمل الأجداد والأعمام والعمَّات وأبناءهم، والمقيمين في مكان واحد. (المترجم).

من النُّخب المسلمة والفيكتوريين، وأنتجت بنية قانونية ومنطقًا جديدين. وقد تألَّف هذا المنطق من ثلاثة تيارات فكرية قوية الحضور: تمثل **الأول** في دور القانون البريطاني في المستعمَرات، وهو تطبيق معيار جديد للإنسانوية وحماية الضعيف في المجتمع الأهلي؛ النسوة والفتيات منهم على نحو خاص. أما التيار **الثاني** فكان البطريركية الفيكتورية التي طُبقت مثُلها على جانب كبير من المشروع الإمبراطوري نفسه، مقدِّمة إنكلترا في ثوب حامي المستعمَرين، ومسقطة ـ على نحو أدقَّ ـ الأفكار الفيكتورية الخاصة بالجندر(*)، والعائلة، والفضاء العام على مجتمعات الأُصلاء. أما التيار **الثالث** فهو القيم البطريركية للنُّخبة المسلمة. وقد أتاحت تركيبة هذه التيارات معًا خَلْقَ حيِّز خاص، عُدَّ الموقعَ الأنسب للنساء، وفي الوقت نفسه، هدفًا رئيسًا للتطويرات الكولونيالية في القانون، وحَرمًا مقدسًا تتوجب حمايته طبقًا للحساسيات المحلية. وبينما كانت السياسة المعلنة خلال ردح طويل من الحقبة الكولونيالية هي عدم التدخل في قضايا الدين والثقافة، التي يُفترض أن الأسرة والنساء تقع في صميمها، أقرَّت الدولة الكولونيالية المبكِّرة وبصورة روتينية قوانينَ ناظمة للزواج والطلاق، مثل وجوب تسجيل حالات الزواج والطلاق، وفرض سنٍّ معينة للزواج، وعقوبة الزنى، وتنظيم تعدُّد الزوجات، ووضع أحكام للأزواج والزوجات والأطفال(٨٧). وقد شكلت القضايا الشهيرة والمحاكمات حافزًا لما سبق (مثل قضية رُخما بك(**) في بومباي في ثمانينيات القرن التاسع عشَر، وقضية فلموني(***) عام ١٨٩٠ في

(*) **الجندر، النوع الاجتماعي، الجنوسة**: يُقصد بهذه المصطلحات الفروق الاجتماعية بين الرجل والمرأة، وهو مجال بحثي واسع حاليًا. (المحرر).

(٨٧) في الهند: مُنعت التضحية بالأرملة عام ١٨٢٩، وأصبح زواج الأرملة للمرة الثانية قانونيًا في عام ١٨٥٦، وحُظر وأد البنات في عام ١٨٧٠، ورُفع سنُّ القبول بالزواج (البناء) من ثماني إلى اثنتي عشرة سنة في عام ١٨٩١.

(**) **رُخما بك** (١٨٦٥ ـ ١٩٥٥): طبيبة ونسوية هندية، اشتُهرت بكونها أولَ طبيبة في الهند الكولونيالية. زُوِّجت وهي بنت إحدى عشرة سنة، وبعد ثماني سنوات من الحياة منفصلين أقام زوجها دعوى قضائية ضدها أمام المحكمة العليا في بومباي لرفضها الحياة معه. وحاججت رُخما بك عن نفسها بأنها زُوِّجت في هذه السن الصغيرة ولم يُعتد برأيها. خسرت رُخما بك القضية في النهاية، لكن القضية أثارت جدلًا كبيرًا في أرجاء الهند الكولونيالية وفي بريطانيا نفسها، تقاطع مع قضايا عدَّة كالقانون والعُرْفِ والتقاليد والإصلاح الاجتماعي وحقوق النساء. وقد أفضى هذا الجدل ـ ضمن أسباب أخرى ـ إلى إقرار قانون تعديل سنِّ الزواج (البناء) إلى اثنتي عشرة سنة عام ١٨٩١. (المحرر).

(***) **فلموني داسي**: طفلة هندية زُوِّجت في سنِّ العاشرة، وتوفيت إثر إجبار زوجها البالغ =

البنغال، وكلتاهما متعلقة بزواج الأطفال[٨٨]. وفي مصر، قام تشريع قانون الأسرة على انتقاء محمد قدري باشا لتعاليم وآراء محدَّدة في المذهب الحنفي، كانت في معظم الأحيان على النقيض من مصالح النسوة المتقاضيات، مثل حق المرأة في عقد قرانها بنفسها[٨٩].

وقد شكَّلت المحاكم حلبة تلاقت فيها التيارات المشار إليها سابقًا مع تكتيكات المتقاضين، الذين كانوا في غالبيتهم من النساء، الأمر الذي تمخضت عنه نتائجُ مختلفة؛ فقد حاجج بعض القضاة بعدم إمكانية تطبيق القانون البريطاني في قضايا الزواج، والطلاق، والمواريث؛ لأنها مسائلُ تخصُّ المجال الخاصَّ والمحلي. وفي القضية المالاوية التي تقاضى فيها «خولاص وكاتشي» ضد «كولسون بتي سيدو معلم» عام ١٨٦٧، حاججت المحكمة بأنه «لا يمكن تطبيق القواعد العامة للقانون البريطاني على السكان المحليين الذين يمتلكون مؤسَّساتهم الدينية والاجتماعية الخاصة والمغايرة، وأن ثمرة تطبيق هذه القواعد ستكون الحيف والجور»[٩٠]. وبسبب عدم إمكانية تطبيق القانون العام حينئذ، طُلب إلى القضاة البريطانيين البتُّ في القانون الواجب إنفاذه على كل حالة، وتأويلٌ للولاية القضائية للشريعة ولتضاربها مع القانون العام. وفي عام ١٨٦٩، أثير سؤال في محاكم ملقا حول ما إذا كانت المرأة المسلمة المتزوجة مؤهلة لإجراء عَقْد. وقررت المحكمة وجوب أن يتأسَّس الحكم في ذلك على القانون الذي يحكم عَقْدَ زواجها؛ أي القانون الإسلامي. وقد عقَّب القاضي بأن الرجل وزوجته يُعدَّان شخصًا واحدًا حسب القانون العام، بينما هما شخصان منفصلان

= خمسة وثلاثين عامًا لها على الجماع. أُدين الزوج، وكانت القضية وما سببته من جدل عاملًا من عوامل إقرار قانون تعديل سنِّ الزواج (البناء) إلى اثنتي عشرة سنة عام ١٨٩١. (المحرر).

(٨٨) Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century* (New Delhi: Kali for Women, 1997), and Meera Kosambi, "Gender Reform and Competing State Controls over Women: The Rukhmabai Case (1884-1888)," in: Patricia Uberoi, ed., *Social Reform, Sexuality, and the State* (New Delhi: Sage, 1996), pp. 239-290.

(٨٩) Jakob Skovgaard- Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta*.

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **إسلام الدولة المصرية: مفتو وفتاوى دار الإفتاء**، نهوض للدراسات والنشر، الكويت، ٢٠١٧. (المحرر).

(٩٠) E. N. Taylor, "Malay Family Law," *JMBRAS*, vol. 15, pt. 1 (1937), pp. 41-42.

قانونًا حسب القانون الإسلامي؛ وعليه فإن الممتلكات الخاصة للمرأة المتزوجة لا تندرج في خانة الولاية القضائية لزوجها[٩١].

وقد دلَّلت الحرية التي تمتع بها القضاة البريطانيون في تأويل العدالة والإنصاف لأنفسهم وفقًا للمبادئ الفيكتورية، على أن أمثلة كهذه كانت نادرة على الرغم من ذلك، وأنه في حين أتاح القانون الإسلامي أو الأعراف الأمومية المحلية معاملة أكثر إنصافًا للنساء، قيَّد القضاة البريطانيون تطبيق هذه الأحكام. ففي مالايا على سبيل المثال، كانت الأعراف المحلية المالاوية أكثر إنصافًا للنساء، كما يظهر في مفهوم الملكية المادية المشتركة الذي سمح للزوجة بالمطالبة بجزء من الممتلكات بوصفها أحدَ مكتسباتها خلال سني الزواج حتى ولو كان الزوج هو من جناها أصلًا. وقد حدَّ الحكم في بيراق عام ١٩٠٧ من الملكية المادية المشتركة وقيَّدها بإجراءات الطلاق، بمعنى أن النساء لا يستفدن من هذه القاعدة إلا في حالة الطلاق.

اضطرت النسوة اللاتي تقدَّمن بعرائض الالتماس لدى المحاكم البريطانية إلى مغالبة أمرين: الفوائد الكامنة في النظام القضائي الجديد، والخيار المرجَّح في حكم القضاة البريطانيين والقائم على الفرضيات الفيكتورية فيما يخص الزواج والنساء والممارسات المحلية. وكان الطابع البطريركي الهندي محلَّ إعجاب في بعض الدوائر بسبب الشهرة الواسعة للنشاطات النسوية في إنكلترا على وجه التحديد. وفي تعليقها على ظاهرة معاكسة في مصر، حيث بدا أن دوافعَ سياسية نفعية وداخلية هي ما يمنح القوةَ للحضور النسوي بين السياسيين البريطانيين أكثر منها التزامًا أيديولوجيًّا؛ أشارت ليلى أحمد إلى أن اللورد كرومر، المعارض الشرس للإصلاح الجندري في مصر، كان قائدًا بارزًا في الجبهة المناوئة لمنح النساء في إنكلترا حقَّ الاقتراع[٩٢].

---

(٩١) «لقد تقرَّر مرارًا وتكرارًا، بوصف ذلك عقيدة قانونية، أنه لا يمكن تطبيق مبادئنا على هذا المجتمع إن كانت النتيجة غبنًا ووحشية غير ملائمين جراء هذا التطبيق». انظر: المصدر نفسه.

(٩٢) Sinha, *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, p. 154, and Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

انضمَّ كرومر للجنة الرجال المناهضة لحقِّ النساء في الاقتراع عام ١٩٠٨، وأصبح رئيسًا للكيان الذي خلَفها تحت اسم عصبة الرجال عام ١٩٠٩.

وعلى الرغم من ذلك، فقد عملت بطريركية المحكمة لصالح خصم استراتيجي، فعلى سبيل المثال في عام ١٧٧٧ وقعت قضية بهادر بك التي استهللنا بها هذا الفصل، وقد «جسدت أرملة باتنا (المدينة التي جَرت فيها وقائع القضية) أفعال العديد من الهنود الآخرين الذين اكتشفوا في البنيان المتشظي والمركَّب للحكم الكولونيالي فرصة لهزيمة ممثلين محليين للحكم من خلال التقدُّم بالالتماس لدى سلطات بعيدة الصلة»[٩٣]. لقد اشتكى المسئولون القانونيون البريطانيون في باتنا من قيام الأرملة نضيرة بيغوم بالتلاعب بالرأي العام وإجراءات المحكمة كي تبدو جديرة بالرأفة أكثر بكثير مما كانت عليه في واقع الحال، لكنهم لم يتمكنوا في الوقت نفسه من حمل أنفسهم على التصديق بأن شخصًا بائسًا مثل «امرأة مسلمة في الهند» قادر على خداع القضاء البريطاني[٩٤]:

> إن النسوة في هذا البلد، المسلمات منهنَّ على الخصوص، وقد ترعرعن في مناخ من الجهل والإخضاع ـ عاجزاتٌ من هذا الموقع المقيَّد عن التحاكم أو التصرف بأنفسهنَّ. لقد أمسين ـ في المحصلة ـ مجرد أدوات في يد محامييهم، الذين هم الطرف الرابح دومًا في الصراع، وذلك أمر لا يُعلم أحَسَنٌ هو أم قبيح. وبهذه الصورة، يبدو أن هناك سببًا قويًا في التقاليد الخاصة بكينونتهنَّ يقضي بوضعهنَّ تحت حماية الوارث الذكر[٩٥].

كانت «الحماية» خطابًا ذا مضمون متكرر في منهج التدخل البريطاني في حقل النساء والجندر، وهي حقول عُدَّت جزءًا من مجال الاستقلال الذاتي الخاص بالنُّخبة المحلية. غير أن أولوية «الحماية» بالنسبة إلى الحكومة الكولونيالية سمحت رغم ذلك ـ في بعض الأحيان ـ بانتهاك ذلك الحقل بعيدًا عن وجهة السياسة الليبرالية. في الحقيقة، اتخذت الدولة الكولونيالية في معظم الأحيان مواقفَ محافظة وأبويَّة حيال السياسة والقانون، على

(٩٣) Benton, "Colonial Law and Cultural Difference: Jurisdictional Politics and the Formation of the Colonial State," p. 574.

(٩٤) المصدر نفسه، ص٥٧١.

(٩٥) إجراءات مجلس قانون البنغال، تشرين الثاني/نوفمبر إلى ١٦ تموز/يوليو ١٩٧٧، ص١٤١.

الرغم من الخطاب المنمَّق ذي الصبغة التقدُّمية؛ ففي الهند على سبيل المثال، عام ١٨٩١ حصل قانون سنِّ الموافقة على الزواج Consent Bill على دعم كبير من الإصلاحيين لتعديل السنّ القانونية للزواج الفعلي (البناء) من ثماني سنوات إلى اثنتي عشر سنة. وفي سعيها للموازنة بين النفوذ السياسي للنسويين، والإصلاحيين والمبشرين من ناحية، والنفوذ السياسي للنُّخب الدينية المحافظة من ناحية أخرى ـ اهتمت الحكومة الكولونيالية إلى حدٍّ بعيد بألا يثير القانون غضبَ الجماعات الدينية. وعليه، فقد حدَّت النطاق التنفيذي للقانون بينما عززت موقعها داخل قانون الأسرة في الوقت نفسه(٩٦). وهنا، اتجهت الهيمنة إلى الحدِّ من مستوى الإصلاح في حقيقة الأمر، وبالمقارنة مع ولايات أخرى مثل البنغال، التي كانت تحت الحكم البريطاني المباشر، سجلت الولايات الأميرية ـ الخاضعة لضغوط إصلاحية مماثلة ولكن ليس بالقدر نفسه من الهيمنة البريطانية ـ مواقفَ أكثر تقدمية عمومًا على صعيد قضايا الجندر، والنساء، وقانون الأسرة. وفي حين أمكن للبنغال تعديل سنِّ إتمام الزواج فقط، والحدّ من تطبيقه بالمحصلة عام ١٨٩١، أُقر قانون منع زواج الرضع في ولاية ميسور الأميرية (١٨٩٣) وجعل زواج الأطفال نفسهم (وليس البناء فحسب) عملًا غير قانوني(٩٧).

في أغلب الأحيان عملت الدولة الكولونيالية والمؤسَّسات المحلية القائمة (النُّخبوية والبطريركية) معًا على ضبط النساء والأسرة: لقد «أضحت النساء رهنًا لسلطة ذات هيكلية مزدوجة أنفسهم واستمرت حياتهنَّ اليومية في أَسْرِ السلطة الاجتماعية للمجتمع، في حين أحالتهنَّ النزاعات المتصلة بالملكية الخاصة إلى رهائن للدولة. وتمَّ تنظيم بنية متشابكة مجهَّزة بنسقين من القوانين الداعمة لهيمنة الذكر على التكوينات العائلية»(٩٨). وعلى إثر المفاوضات بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية حول قانون الأسرة، سادت

---

(٩٦) Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the"Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century* (New Delhi: Kali for Women, 1997); Ashwini Tambe, "Colluding Patriarchies: The Colonial Reform of Sexual Relations in India," *Feminist Studies*, vol. 26, no. 3 (Fall 2000), p. 587.

(٩٧) Janaki Nair, *Women and Law in Colonial India: A Social History* (New Delhi: Kali for Women, 1996).

(٩٨) Uma Chakravarti, *Rewriting History: The Life and Times of Pandita Ramabai* (New Delhi: Kali for Women, 1998).

معايير الطبقة الوسطى ومؤسّساتها وحكمت جميعَ المسلمين. ومن بوابة فرض القوانين على الأسرة، حكمت النُّخبتان المحلية والكولونيالية كلَّ ما يتصل بالأرض، والمواريث، والعمّال، وطبقة الفلاحين العاملين(٩٩): «ساعدت الدولة الكولونيالية في الحقيقة على تأسيس المجال الخاص الذي احتفى به القوميون الهنود كمجال متحرِّر من التدخل الكولونيالي. وإبان الحقبة الكولونيالية تحديدًا، تحقَّق الفصل الواضح بين المجالين العام والخاص، على يد الدولة الكولونيالية»(١٠٠).

استثناءات من القانون الإسلامي

بعد تسوية وضع الأسرة في إطار قانون خاص وجعلها حَرمًا للقانون الإسلامي؛ مصونًا به، خُلقت تمايزات إضافية خلال الفترة الكولونيالية بغية إحالة القانون الإسلامي إلى مجال القانون الخاص. ما الذي استلزمه الاستثناء من القانون الإسلامي؟ بالنظر إلى أن حكم الوصاية في شكله الأولي كان محدودًا ومحاصرًا بالحكام الأصلاء المطالبين بالسيادة، أمكن استثناءُ بضعة ميادين فقط بشكل واضح. وحينما توجَّب ترشيد التدخل، تمَّ ذلك على أساس أن القضية المطروحة ملحَّة جدًّا من الناحية الأخلاقية؛ ما يستدعي خرقًا للعرف القائم. ومن ناحية أخرى، جرى بَسْطُ الشرعية البريطانية بالتوازي مع عدد من الأنشطة الأخرى، عن طريق إعادة ترتيب هيكليات القواعد والنظام القضائي، من خلال استبدال نصوص تُرك للقضاة البريطانيين تفسيرها بالكوادر القانونية المسلمة تدريجيًّا، ومن خلال تضخيم خانتي العُرْفِ والهوية السكانية بحيث يمكن استثناؤهما من القانون الإسلامي. لقد أفضت هذه الاستثناءات إلى إنجاز رئيس تمثَّل في وضع حدٍّ فاصل بين قانون الدولة العام والإداري، وقانون الإسلام الخاص والمميز.

---

(٩٩) يفترض جناكي ناير وجود صلة بين إصدار قوانين متعلقة بالنساء واحتياجات سوق العمل في الهند. بدءًا من العام ١٨٥٠ حتى عام ١٩٠٠، كان هناك حاجة للنساء والأطفال في القوة العاملة، وبالمحصِّلة لم تُتَّخذ إجراءات تشريعية لحماية مصالحهم. وقد أصبحت قضية النساء العازبات العاملات قضية أخلاقية، وكذا كان نموذج الأسرة في الطبقة العاملة، ولم يعد ممكنًا بعد ذلك إدراج النساء المتزوجات في قوائم العمل بعد بلوغ هذه الحاجة. انظر:

Nair, Ibid.

(١٠٠) Tambe, "Colluding Patriarchies: The Colonial Reform of Sexual Relations in India".

وما مهَّد السبيل لعقلنة ذلك هو حضور راسخ أكثر فأكثر لصورة القانون الإسلامي بوصفه قانونًا متحجرًا من الناحية العملية، ومحدودَ الأُفقِ، وعاجزًا عن الوفاء بمطالب الدولة الجديدة.

أولًا: حصلت أهم التغيُّرات على مستوى الولاية القضائية والكوادر أكثر مما حصلت على مستوى التشريع. وتتوجَّب رؤية الاستبدال التدريجي للنصوص والتشريعات بالنُّخب القانونية المسلمة على ضوء ذلك. لم تكن هناك ضرورةٌ لتنظيم القانون وتبويبه وحسب، بل ثمة ضرورة أيضًا لإزاحة طبقة النُّخب المسلمة المتنفِّذة برمتها من أعمال القضاء، والسياسة، ومراسم المحكمة. وحينما حطَّ البريطانيون رحالهم في الهند، كانت اللغة المهيمنة على المحكمة والمراسم المدنية هي تلك اللغة الخاصة بالإمبراطورية المغولية، وكان لكل من المحاكم الإقليمية الهندية «تقاليدها البلاغية المقدسة والسياسية الخاصة. . . التي عرَّفتها وربطتها بشعب الإقليم الذي تحكمه. . . كما أنها ـ إضافة إلى ذلك ـ دلالة على علاقة تلك المحاكم بالمصادر الخاصة التي منحتها سلطتها»[١٠١]. وقد تبنَّى البريطانيون بعضًا من هذه الشعائر والرموز كيما يدلِّلوا على صِلاتهم بالمحكمة المغولية وشرعيتها، واعتمد جانب كبير من عملهم في هذا على الهيئات نفسها الخاصة بالنُّخب المحلية، مثل الكتَّاب المغول *Munshis* «المتخصصين في الطقوس الذين يحتفظ بهم الحاكم، والمستقدَمين من جهاز النُّخبة المؤسلَم الذي هيمن على الفضاء الإداري والدبلوماسي في الهند لقرون قبل التدخل البريطاني»[١٠٢]. واعتمد البريطانيون في مالايا أيضًا على الكتَّاب بوصفهم مترجمين، ونسَّاخًا، وأدلَّاء، ومخبرين؛ وكان هؤلاء المحاورون المسلمون فاعلين محليين مهمين بفضل ما امتلكوه من مؤهلات.

لقد كان الرمز والمراسم جزءًا من الاتفاق بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية، كما كانت الطقوس المدنية للدولة ركائز رئيسة لاحتفاظ النُّخبة المحلية بسلطتها ومكانتها، وركائز رئيسة للنفوذ البريطاني على الحكام المحليين بالمحصلة. وقد استند الدعم الشعبي المحلي والبريطاني إلى

---

(١٠١) Fisher, "The Resident in Court Ritual, 1764-1858," p. 426.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص٤٢٧.

الموازنة بين السيطرة الكولونيالية والسلطة المحلية، غير أنه توجَّب الحفاظ على مظهر السيادة المحلية بما يحقِّق تطابقًا بين الحكم غير المحلي والـمُثُل البريطانية. وكان أحد أكثر هذه المظاهر رسوخًا هو الوظائف والرموز الخاصة بسلطة الحاكم، التي وظفها الحاكم والشركة. واكتسبت طقوس الحكم ورموزه أهمية متزايدة في ظلِّ الحكم غير المباشر؛ لأنها شغلت تحديدًا النقطة التي يتقاطع عندها التصور البريطاني لشكل السلطة والسيادة المحلية، والنواحي التي يمكن للنُّخب المحلية تحديدها والتحكُّم بها، وما يمكن للجمهور الكولونيالي المطالبة به صراحة: «أبعد من ذلك، أن العديد من الحكام الهنود قد امتلكوا القدرة على استغلال مراسم محاكمهم بوصفها أداة سياسية تتيح لهم حكم مواطنيهم بطريقة غير مباشرة»[١٠٣].

ثانيًا: أحد مبادئ القانون التي أفسحت المجال أمام حضور متزايد للمضامين القانونية الإنكليزية في النُّظم القانونية في الهند ومالايا ومصر، كان توجهًا مفاده أن القانون الإسلامي - ببساطة - لا يُعالج جميع المسائل، وحيثما صمت القرآن والنصوص التقليدية، يمكن للقانون الإنكليزي أو المحكمة البريطانية أن تسدَّ هذه الثغرة. إن الاتكاء على الصيغ النصيَّة للقانون والتشريع المتزايد في القانون الإسلامي، وما رافق ذلك من انحسار المحاورين القانونيين الإسلاميين العاملين في المحاكم والقادرين على تكييف القضايا الجديدة في ضوء المبادئ القانونية الإسلامية أو استعمال التقنيات القضائية للشريعة، هو ما عزَّز صورة القانون الإسلامي بوصفه مصدرًا جامدًا ومحدودًا. وعلى هذا المنوال فَهِم القاضي بنيامين مالكين الذي قرر أوائل

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص٤٢١ - ٤٢٢. استعان الحكام بالمندوبين الساميين لترتيب مصالحهم مع شركة الهند الشرقية في خضم منافستهم مع النُّخب الأخرى، وليلفتوا انتباه الشركة إلى الموقع الشرعي للحاكم في الهند. كما استُخدمت الالتزامات الطقسية لتأخير مفاوضات غير مرغوبة ومطالب تقدَّم بها البريطانيون لكسب الوقت والمساومة من أجل المنافع (ص٤٣٥)، وغالبًا ما ظهرت الشكايا من إخفاق موظفي الشركة في احترام الالتزامات الطقسية حين كان الخلاف السياسي في ذروته (ص٤٥٠). غير أن المندوبين من جانب آخر، وظفوا ثقلهم الرمزي الخاص لمغزى جيد، مدركين أن حضورهم في ديوان الحاكم كان رصيدًا مميزًا لا يحتمل الحكام خسارته: «ما دام لديه مندوبٌ موفَد بشكل خاص إلى ديوانه، سيشعر أنه ما زال في عِداد أمراء الهند، وبإزالة [مندوبيه] ستنخفض مرتبته إلى مستوى [مالك أرض]. انظر:

(Resident of Mysore correspondence, 12 December 1842, no. 118, letter about the Maharaja of Mysore).

عام ١٨٣٥ في بينانج Benang (في مستوطنات المضائق، التي نُقِلت منها نماذجُ كثيرة للقانون إلى الولايات المالاوية) ـ أن قوانين إنكلترا قد بوشرت في بينانج بموجب ميثاق ١٨٠٧. وبناءً عليه، سمح قانون الممتلكات الإنكليزي للمسلم بتوزيع ملكيته/ها وفق وصية، بصرف النظر عن حقيقة أن القانون الإسلامي نهى عن وصيَّة من هذا النوع(*). أثَّر هذا الحكم بدرجة كبيرة في الوضع الإقليمي لبينانج بوصفها مستعمَرة للتاج البريطاني، الذي لم تكن بقية الولايات المالاوية قد خضعت له بعدُ. ويكشف ذلك أيضًا عن اعتقاد الفاعلين القانونيين البريطانيين بأن الولايات المالاوية كانت ـ قبل وصول القانون البريطاني ـ صفحة بيضاء يمكن أن يُسطر القانون الإنكليزي عليها، ثم يُعدَّل كلما اقتضت الضرورة(١٠٤).

ومع نهاية سبعينيات القرن التاسع عشَر، بدا أثر مبادئ القانون البريطانية ومناهج الإدارة في النظام القانوني في مالايا جليًّا. ومع نهاية ثمانينيات القرن نفسه، بدأ المالاويون في الاحتكام إلى السياسة البريطانية في بعض مناحي القانون، بينما عززوا العُرْفَ المالاوي في غيرها، مستخدمين أدوات واستدلالات منطقية من النُّظم القانونية البريطانية، والمالاوية، والإسلامية بصورة يومية في معظم الأحيان. وفي عام ١٨٩١، تدارس مجلس ولاية بيراق مسألة تطبيق الحدود الإسلامية في قضايا الزنى، وخلص إلى أنها «ليست من الحدود التي يمكن العمل بها في الوقت الراهن»، وأقرَّ من خلال ذلك بعدم إمكانية تطبيق بعض مناحي القانون الإسلامي حتى في نطاق قوانين الأسرة. وفي العام نفسه، استُحضرت المبادئ «التقليدية» لحيازة الأرض، ودوِّنت تشريعات الأرض، الأمر الذي غيَّر هيكلية ملكية الأرض والمواريث المعمول بها في عدد من الولايات المالاوية ـ جذريًّا بزعم حمايتها(١٠٥).

(*) الوصية الشرعية مقيدة بقيدين: أن تكون في حدود الثُلث «والثُلث كثير» كما في الحديث الصحيح، وألا تكون لوارث، لحديث «لا وصية لوارث»، فالوصية للورثة لا تجوز باتفاق العلماء؛ إلا إذا أجازها بقية الورثة؛ لأن المنع إنما هو لحقهم فإذا أجازوا الوصية فقد تنازلوا عن حقهم، وإذا لم يجيزوها، فلا يجوز أن تنفَّذ. (المحرر).

(١٠٤) "Goods of Abdullah," 1835 2 Ky Ec 8 (Ky = Kyshe's Reports), in: Salleh Buang, *Sejarah Undang- Undang Malaysia: Kes dan Material* [The History of Malaysian Law: Cases and Material] (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996).

(١٠٥) قوانين بيراق، ١٨٩٩. انظر: =

ثالثًا: توطدت مبادئ تتعلق بالإنصاف، والتعارض، وحُسن الطوية، في بنية قانونية ضمن النظام العدلي الكولونيالي، تمكَّن القضاةُ البريطانيون على أساسها من تخطي حتى ما اعتزموا دعمه من حيث كونهم ممثلين لدولة يعتمد المسلمون فيها قانونًا إسلاميًّا والهندوس قانونًا هندوسيًّا. وهنا، ثمة مسائل بالغة الأهمية بالنسبة إلى فهم البريطانيين للناحية الأخلاقية التي ساقوها إلى نطاق المحاكم بناء على ذلك؛ إذ إن القانون البريطاني أبطل كلَّ قانون سواه[(١٠٦)]. وكانت المهمة المعلَنة للحكومة الكولونيالية هي نقل المناهج البريطانية في الحكم والعادات الحضارية إلى الولايات الأصلانية تحت الحماية البريطانية، وكان إبقاء سيطرة الحاكم على الدين والعُرْفِ دِعامة لسياسة الحكم غير المباشر، وعُدَّ ذلك تجسيدًا لمراعاة الإمبراطورية البريطانية لحكم القانون. وقد مثَّلت إزالة العبودية بوصفها مسألةَ عدالة انتهاكًا لصلاحيات الحكام الملاويين في الدين والعُرْف، تمامًا كما سمح مبدأ التعارض القضائي البريطاني للقضاة البريطانيين العاملين في مالايا بإهمال أية أعراف قانونية محلية آنسوا فيها تعارضًا مع قيم العدالة البريطانية، مخضعين حتى القضايا المتصلة بالدين والعُرْفِ إلى أشكال قانون التاج البريطاني ولغته.

وتقدِّم العبودية مثالًا لأحد مناحي القانون الذي تجاهلت فيه المبادئ الأخلاقية والقانونية البريطانية حكمَ النُّخب المحلية المستقل في قضايا الدين والثقافة. وفي حين عَدَّ الزعماء بوضوح امتلاك الرقيق جائزًا في الدين والعُرْف، وهي في الواقع مسألة مهمة لعائلاتهم، طالب الرأي العام البريطاني والسياسة البريطانية بحظرها، وسهَّلت مبادئ التعارض القانونية البريطانية هذا الأمر. وبعد حرب بيراق، صيغت هذه السياسة بشروط أكثر حذرًا: يجب إزالة العبودية «مع إرجاء بسيط بما يتناغم مع المحاذير الضرورية الواجب مراعاتها في العلاقات الجديدة مع بيراق»[(١٠٧)]. وانتهت هذه الممارسة رسميًا مع تحرير جميع العبيد في بيراق في اليوم الأخير من عام ١٨٨٣.

Perak, *The Laws of* Perak: Orders in Council and Enactments Passed by the State Council 1877-1896 = (Taiping: Printed at the Perak Government Printing Office, 1899).

(١٠٦) "36 Fatimah & Ors v Logan & Ors 1871 1 Ky 255, in: Buang, Ibid.

(١٠٧) وزير خارجية دولة المستعمَرات، ١٨٧٥، في بارلو ١٩٩٥، ١٢٧.

وقد نصَّت خطة هاستينغز على أنه في حال لم تقدِّم القوانين المحلية حكمًا في قضية ما، فسيكون الحكم لـ«العدالة، والإنصاف، وحُسن الطوية»، التي عَنَتْ أحكام القانون الإنكليزي بحلول العام ١٨٨٧[١٠٨]. وكان على القضاة البريطانيين الذين يحكمون في قضايا لمسلمين تطبيق مبادئ الإنصاف والتضارب، ليقحموا بالنتيجة موضوعات العدالة الطبيعية في سياق قد لا يساعدهم في تحقيق النتيجة المرجوة، ولكي يفرضوا مُثلًا بريطانية للعدالة على كتلة سكانية قد لا تفسِّرها على النحو نفسه. وفي النهاية، حلَّ مضمون القوانين البريطانية تدريجيًّا محلَّ حقول القانون الأنغلو ـ محمدي.

طُبقت هذه الرؤى للقانون وإقامة العدل على الرعايا المسلمين في أجزاء أخرى من الإمبراطورية، مثل مالايا ومصر. وقد حاجج أحمد أمين، القانوني المسئول بصورة رئيسة عن تطبيق إدارة قانون الشريعة في ماليزيا، بأن الفهم البريطاني للدين كان مشروطًا بطبيعة العلاقة بين المسيحية والدولة، وحين طُبِّق على الإسلام والدولة لم يخفق فقط في الإحاطة بالنطاق الواسع الذي يمثله الإسلام في حياة المسلم، بل أفسح المجال أكثر أمام أعمال السياسة التي اضطلع بها المستعمِرون البريطانيون كذلك. وأفضى توظيف قضاة بريطانيين معدومي الدُّربة في تطبيق القانون الإسلامي، أو تطبيق القوانين البريطانية على الرعايا المسلمين ـ إلى موجة انتقادات لآلية إقامة العدالة في الولايات المالاوية. لقد طبق هؤلاء القضاة العدلَ ومزَّقوا المبادئ، أو شتتوا القانون الإنكليزي في قضايا لم تكن ثمة أحكام مكتوبة يمكن إنفاذها فيها[١٠٩].

رابعًا: حالما عُرِّف الدين والثقافة، والعُرْف والقانون الإسلامي، بوصفهما ميدانين كان للنُّخب المحلية الحقُّ الشكلي في الاستقلال بهما، أصبحت أيضًا تصنيفات سياسية بأكثر من طريقة. سنناقش القانون الإسلامي في سياق تشكُّل الهوية المسلمة المحلية لاحقًا في هذا الفصل، وبإسهاب أكبر في الفصل الخامس. وسنتتبع هنا الطرق التي حُدِّد «العُرْف» و«القانون الإسلامي» من خلالها بما ميَّز أحدهما عن الآخر أولًا، وبوصفهما مصادرَ

---

(١٠٨) Waghela v Sheikh Masludin 1887, 14 IA 89 at 96.

(١٠٩) Ridzuan Awang, *Undang- undang Tanah Islam: Pendekatan Perbandingan* [The Land Law of Islam: A Comparative Approach] (Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), p. 7.

حصرية ومتنافسة للقانون تاليًا. نحَّتْ خطة هاستينغز الأعرافَ المحلية للمسلمين والهندوس في البنغال جانبًا، وهي مزيج من مؤسَّسات ومعايير دينية وعُرْفية وجماعاتية وطبقية وطائفية وإقليمية، لحساب قوانين القرآن والتعاليم الهندوسية، وبذلك قلَّص المسئولون البريطانيون والمحاكم نوعيًّا مكانة العُرْفِ والقانون العُرْفي ومجالهما، ومنحوا الأولوية للنصوص التقليدية لأديان آخذة في التجانس تدريجيًّا. فضلًا عن ذلك، و«مع إحباطهم من النصوص الدينية والمسئولين القانونيين الأصلاء، بدأ الحكام البريطانيون في النصف الثاني من القرن التاسع عشَر في التركيز على العُرْفِ من حيث كونه مصدرًا للقانون»[١١٠].

وجد العُرْفُ أيضًا طريقَه إلى المحاكمة، ليظهر في قاعة المحكمة ويُختبر فيها عام ١٨٦٨، عندما حكم القضاة بأنه يمكن للعُرْفِ أن يُسقط القانون الهندوسي، والقانون المسلم لاحقًا[١١١]. وفي البنغال عام ١٨٧٢ على سبيل المثال، أُرسل مسئولو الإيرادات لوضع تقرير حول الإجراءات العُرْفية المعتمَدة في تمليك الأرض بغية تحسين نظام تحصيل الإيرادات. وقد وُظِّفت هذه المساعي لاستيعاب العُرْف، ونمذجته، وتقنينه وفق المبادئ نفسها التي أقرتها خطة هاستينغز قبل قرن. وفي وضع هذه المساعي موضع التنفيذ إشارةٌ أولًا إلى أن الخطة لم تتمكن من بلوغ أهدافها من خلال توحيد القانون الإسلامي وتعريفه، ولكنها كانت كذلك إشارة إلى أن المسئولين القانونيين الأُصلاء شكلوا عقبة أمام إدارة السياسات الكولونيالية؛ ربما لأن القانون الإسلامي الذي حُدِّد بصرامة منحهم معيارًا يمكنهم على هَدْيِه محاكمة الأفعال البريطانية والحكم بعدم كفاءتها. وكان اختيار العُرْف حينذاك استراتيجية سياسية جديدة، لكن هذا الأمر جُوبه بمشاكل مشابهة لتلك الخاصة بخطة هاستينغز؛ تمدية بطريقة أخرى لأعراف متنوعة وظرفية

---

(١١٠) Michael Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," in: David Arnold and Peter Robb eds., *Institutions and Ideologies: A SOAS South Asia Reader* (London: Curzon, 1993).

(١١١) ١٨٦٨، حاجج المجلس الخاص بأنه يمكن أن يرجح العُرْف على القانون الهندوسي، واتجه القانون الأنغلو ـ محمدي إلى مراوغة العُرْف. انظر:
A. Gledhill, "The Compilation of Customary Laws in the Punjab in the Nineteenth Century," in: J. Glissen, ed., *La Rédaction des Coutumes dans le Passé et dans le Présent* (Brussels: Les Éd. de l'Institut de Sociologie, 1962).

في تشريعات مستتبَّة وجامدة. وبينما استدعت الممارسات العُرْفية «بالضرورة تأويلًا جديدًا لمعايير المجتمع ولموقع المفُسِّر فيه. . .كان الصراع الحقيقي في المقام الأول حول ماهية هذه المعايير. . . وما أسماه البريطانيون «قانونًا عرفيًّا» لم يكن متوافقًا بطبيعته مع الإملاءات المعرفية للتقنين»(١١٢).

لقد كان التقنين أداة في الذخيرة الإدارية للدولة؛ وعليه، فليس مفاجئًا أن يكون تقنين العُرْف وتقنين الشرائع الإسلامية والهندوسية قد حصلت على هدي من المبادئ عينها: حلول واضحة لمشاكل متمايزة. وليس مفاجئًا أيضًا حينئذ أن تكون الإخفاقات في تبويب حقول القانون هذه كلها متشابهة أيضًا؛ ففي مجال حيازة الأرض على سبيل المثال، كان ما يبحث عنه البريطانيون هو حل هذه المشكلة: «من يرث الأرض؟». لقد بحثوا في القانون الإسلامي أولًا، ثم في أنظمة حيازة الأرض العُرْفية ليجدوا الإجابة، غير أنهم اكتشفوا أن ملكية الأرض تخضع لعلاقات قوامها الحقوق والواجبات المتبادلة، وليس سند الملكية(١١٣).

واستلزم فهم البريطانيين للعُرْف أن يكون الأخير «واجبَ النفاذ، ومنطقيًّا، وقائمًا منذ القِدم»، ولـمَّا طُبقت هذه المعايير على عدَّة حقول قانونية، تبيَّن أن العُرْف يشوبه النقص وبالمحصلة لا يمكن تطبيقه(١١٤). وكما هي الحال مع القانون الإسلامي، كان استخدام القانون العُرْفي من قِبل الدولة الكولونيالية مرهونًا بأولويات السياسة الكولونيالية وبحكم الأخلاقوية البريطانية. وقد عُدَّت بعض جوانب الحياة الاجتماعية جزءًا من ميدان القانون العُرْفي، «بادئ ذي بدء، زوَّد تقنين العُرْف وتطبيقاته القضائية الإداريين بمجموعة أدوات تمكِّنهم من إدماج الأعراف المتنوعة ضمن الإطار السياسي الذي حدَّدته الدولة الكولونيالية»(١١٥). وسمحت إتاحته بوصفه

---

(١١٢) Anderson, Ibid., p. 15, and N. Bhattacharya, "Custom and Rights: A Conflict of Interpretations," paper presented at: Oxford University Centre for Indian Studies, 13 November 1987.

(١١٣) Anderson, Ibid., p. 15.

(١١٤) عُدَّ البغاء الطقسي الذي كان يحصل بوصفه شأنًا عائليًّا على سبيل المثال، أمرًا لا أخلاقيًّا ومناقضًا للإسلام. انظر:

Ghasiti v Umrao, January 1893 20 IA, 193

(١١٥) للاطلاع على النزاع السياسي حول تقنين العُرْف، انظر: =

قانونًا للدولة للمدَّعين باستغلال العُرف لمنفعتهم الخاصة، كما في قضية الممارسات العُرْفية الأمومية في ولاية مالاوية محدَّدة. وقد اعترف مجلس ولاية بيراق بالعُرْف المالاوي بوصفه «جزءًا من القانون العام للبلد»؛ «إنه العُرْف المتَّبع من قبل المالاويين في بيراق فيما يخصُّ تقسيم الممتلكات بعد الطلاق. حين يكتسب أحد الطرفين أو كلاهما خلال سني الزواج الممتلكات المذكورة، فيجوز تقسيمها على أساس أن الثلثين للرجل والثلث للمرأة، بينما لا يمكن استعادة الهدايا المتبادلة بين الزوجين حتى بعد الطلاق»[١١٦]. وقد استثمرت النسوة في مالايا ـ ولا يزلن ـ العُرْف للمطالبة بحقوقهنَّ في المحاكم؛ إذ لا يوفر لهن القانون الإسلامي والمثُل الفيكتورية السائدان ملاذًا آمنًا.

أخيرًا: أفضى استحداث المحاكم المختلطة في مصر تحت مظلة نظام الحصانة القضائية عام ١٨٧٥، إلى استبعاد كتلة سكانية كاملة ـ مكوَّنٌ جلُّها من الأوروبيين ـ من مظلَّة القانون المحلي. وفي هذه الحال، أباحت الأهمية الاستراتيجية والتجارية للسويس استخدامات استثنائية للقانون بغية تأمين الدولة وديون النُّخبة المحلية، وحماية المصالح التجارية الأوروبية، وإرساء النظام. علاوة على ذلك، كان ثمة أسباب استراتيجية لدى النُّخب المحلية لإقصاء رعايا وسكان بعينهم عن القانون المحلي والإسلامي. ويحاجج براون بأنه «خلافًا للزعم المتكرِّر بأن المحاكم المختلطة قد فُرضت بمقتضى الامتيازات الأجنبية. . . كانت المحاكم المختلطة أداة سعت الحكومة المصرية من خلالها إلى الحدِّ من الامتيازات»[١١٧].

وفي حين لا يمكن إنكار أن النُّخب المصرية في هذه الحالة كانت ترمي إلى الحدِّ من خسائرها إزاء ضعف موقعها في السلطة مقارنة بالسلطات الأوروبية، فإن تقييد القانون الإسلامي لم يكن مَبْعَثَ اعتراضِ النُّخب المحلية على المستوى الدولي. وفي الحقل المختص بقانون الأراضي، حيث

Anderson, Ibid., p. 16, and David Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*, = Comparative Studies on Muslim Societies (Berkeley, CA: University of California Press, 1988).

(١١٦) محضر مجلس ولاية بيراق ١٨/ ١/ ١٩٠٧.

(١١٧) Nathan J. Brown, "Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective," *Law and Society Review*, vol. 29, no. 1 (1995), p. 115.

كان للنُّخب المحلية تأثير شديدُ الفعالية بالنسبة إلى السلطات الكولونيالية. وقد عادت عملية تسجيل الأراضي وتقنينها بفائدة جمَّة على النُّخب المحلية؛ إذ سمحت لها بتملُّك الأرض وبيعها ووراثتها، وهو حقٌّ لم يكن متاحًا لها في ظلِّ النُّظم القانونية السابقة. وحتى حين بدا أن اتساع نطاق القانون الكولونيالي على حساب النُّظم القانونية المحلية والإسلامية قد قلَّص نطاق سلطة النُّخب المحلية، إلا أنه عاد عليهم بالنفع بطرق متنوعة وكفل ـ بالتبعية ـ دعمهم. وسيناقش الفصل الخامس بإسهاب كيفيةَ تحول «إصلاح» النظام القانوني إلى أداة استراتيجية استعملتها النُّخبة المحلية، للحدِّ من التدخل الكولونيالي حيثما كانت السياسة الكولونيالية غير مباشرة[١١٨].

تطبيق القانون الإسلامي: مالايا، ١٨٨٥

بعد مرور أكثر من قرن على قضية بهادر بك التي بدأنا بها، الآن في كوالا سلانجور ـ مالايا، وبعد أن تقررت الوصاية القضائية على قضايا الزواج، والطلاق، والمواريث بوصفها حَرمًا للقانون الإسلامي، وبعد أن فُوِّض القضاة بالوصاية القضائية على هذه القضايا داخل البنية الهرمية للدولة الكولونيالية؛ لم تُستكمل ـ على الرغم من ذلك ـ عملية احتواء القانون الإسلامي ضمن صلاحيات الشرعية الكولونيالية الحديثة. ووفقًا لمحاججة سامرة إسمر: «وفر هذا العجز عن الاستكمال، أكثر من كونه عارضًا للفشل، فرصة لتدعيم هذه الصلاحيات ومساحة لتلك المتنافسة منها». في قضية بهادر بك، توفي **القاضي** في محبس الشركة بعد أن أتمَّ مهمته تبعًا لمتطلباتها، وكان ضحية الصراع بين نظم متعدِّدة للقانون الكولونيالي. وفي القضية المالاوية، هيَّأ النزاع بين أنظمة القانون المتعددة حيزًا إشكاليًّا أتاح **للقاضي** التشديد على إنفاذ حكمه، على الرغم من الرفض العنيد من قِبل رئيسه الكولونيالي. وفي الوقت نفسه، أكدت سيرورة تنفيذ الحكم أكثر على الهيكلية الجديدة للسلطة القضائية التي سيعمل القانون الإسلامي داخل إطارها في مالايا.

---

(١١٨) قد يساعد ذلك في تفسير لماذا كانت الولايات الأميرية الهندية في ذلك الوقت أكثر تقدمًا من تلك الخاضعة للحكم البريطاني المباشر، وفي تفسير الاتجاه التنموي في ولايات مالاوية مثل جوهور التي قاومت التدخل البريطاني لوقت أطولَ بكثير من الولايات المالاوية الأخرى، ويوفِّر بعض الزخم لحركات الإصلاح المصرية والعثمانية في حقل القانون.

وتقدِّم المراسلات أدناه سجلًا للنزاع الذي دار بين عدَّة أطراف من جهة، والولاية القضائية من جهة أخرى حول إدارة القانون في الدولة الكولونيالية في واحدة من قضايا الزنى، وهي مراسلات دارت بين المسئول البريطاني المكلَّف بالسياسة التنفيذية في كوالا سلانجور (في ولاية سلانجور المالاوية المتحدة)، الذي هو في الوقت نفسه جابي ضرائب المنطقة، ورئيسه (المندوب السامي)، و**القاضي** المحلي. طُلِّقت زوجة رجل اسمه رانتو بحكم قاض مسلم، وهمَّ رانتو بمغادرة الولاية. ثم عاد فجأة بعد عدَّة أسابيع و«مضى مباشرة إلى منزل زوجته السابقة، فوجدها نائمة مع رجل آخر اسمه داوود فهاجمه في الحال». استُدعي داوود والزوجة السابقة للمثول أمام القاضي الذي حكم عليهما بالسجن لثلاثة أشهر استنادًا إلى أن المرأة لا يجوز لها الزواج مجددًا قبل انقضاء عدَّتها (في هذه الحالة ثلاثة أشهر وعشرة أيام)(*).

تبيِّن القراءة المتمعِّنة لهذا التعاملِ آليةَ إنفاذِ القانون الإسلامي فعليًّا في كوالا سلانجور؛ نظرًا إلى تشعب الدولة بين «قضايا الدين والثقافة» (في الولاية القضائية للسلطان ونوابه وقضاته بالتبعية، بما في ذلك القاضي المحلي) وكل القضايا الأخرى (الولاية القضائية للمندوب السامي ونوابه، بما في ذلك جابي ضرائب المنطقة). ذهب القاضي أولًا إلى الراجا محمود (ممثل السلطان في كوالا سلانجور، وأحد أعضاء العائلة المالكة الحاكمة) لتنفيذ حكمه، لكن الراجا محمود تراجع عن فعل ذلك؛ لأن جابي المنطقة لم يكن حاضرًا و«ليس بمقدوره فعل ذلك بنفسه»، وحينئذ عدَّل **القاضي** حكْمَه إلى «أربعين ضربة بالعصا»[119].

(*) هكذا في الأصل الإنكليزي، أما في الشريعة فلا توجد عدَّة لمطلقة أو متوفًّى عنها زوجها قدرها ثلاثة أشهر وعشرة أيام. ولعل المؤلفة اختلط عليها الأمر بين عدَّة المتوفَّى عنها زوجها وهي غير حامل وقدرها أربعة أشهر وعشرة أيام ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وعدَّة المطلقة من ذوات الحيض وغير الحامل، وهي ثلاثة قروء ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ أي حيضات على الراجح من أقوال الفقهاء. (المحرر).

(١١٩) أوراق سكرتارية سلانجور، مكتب المندوب السامي البريطاني:

١٩٥٧/٠٠٠٤٣٦٣ : (١٦/٧/١٨٨٥). التحقيق فيما إذا كان **للقاضي** سلطةُ سَجنِ المحمديين، وإن كان علينا فتح السجن لتنفيذ ذلك... إلخ.

١٦/٧/١٨٥٨، من جابي مقاطعة كوالا سلانجور إلى رئيسه المندوب السامي لسلانجور ج. ب. رودجر J.P.Rodger: =

حالما أُدمجت في الدولة الكولونيالية، حاولت النُّخب المسلمة استغلال إمكاناتها، وسلطاتها، وحتى كوادرها، بغية تحقيق أهدافها الخاصة. وحتى في أوساط المسئولين البريطانيين، كان التعريف الملائم للولاية القضائية مثارَ نزاع واتخذ صيغًا معقَّدة ومتضاربة. جاء في نصِّ الشكوى المبدئية لجابي المنطقة: «استدعاني **القاضي** وطلب مساعدتي في تنفيذ الحكم الذي أصدره، وما فهمته من ذلك أنه يقصد وضع قوة الشرطة رهن إشارته، وأن أقوم أنا بسجن أي شخص يسمّيه، وأشرف على جَلْدِ المواطنين الآخرين. وقد أخبرته صراحة عدم مقدرتي على فعل ذلك، ورفضي إقحام نفسي بأيٍّ شكل في المسائل الدينية». وكتب إلى المندوب السامي متسائلًا حول ما إذا: «كان **للقاضي** سلطةُ إصدارِ الأحكام تبعًا لتوصيفه، وإذا كان يتوجَّب فتح السجن لتنفيذ الحكم في الحالة نفسها»(١٢٠).

وتبرهن المراسلات التي تلت ذلك بين اثنين من المسئولين الكولونياليين على عمق التناقضات حتى داخل الدولة الكولونيالية نفسها حين يتعلق الأمر بالولاية القضائية على الإسلام وحياة المسلمين المحليين. وفي معرض نقاشنا للمَفاوضات بشأن الولاية القضائية بين النُّخبتين المحلية والكولونيالية، غالبًا ما تناولناها على أنها صراع صفريُّ المحصلة، غير أن هذه الصفقة تثبت أن المفاوضات حول القانون الإسلامي قد حدثت على مستويات متباينة، وفي اتجاهات تبعث على الدهشة. كان المندوب السامي على

= «سيدي، أتشرف بإبلاغكم أن رجلًا يُدعى رانتو كان قد طلَّق زوجته على يد الحاجِّ عبد الرحمن منذ حوالي عشرين يومًا، وحينئذ غادر الرجل إلى بيراق، لكنه عاد إلى هنا فجأة في الليلة الحادية عشرة، وتوجَّه مباشرة إلى بيت زوجته السابقة، حيث وجدها نائمة مع رجل يدعى داوود، فاعتدى عليه في الحال. استدعى **القاضي** داوودَ والزوجة المطلّقة للمثول أمامه، وحكم عليهما بالسجن ثلاثة أشهر، والتمس من الراجا محمود إرسالهما إلى السجن هنا، لكن الراجا محمود لم يتمكن من تنفيذ ذلك لعدم وجودي أنا شخصيًّا، فعمد القاضي إلى الحكم على المذنبين بأربعين ضربة بالعصا، لأن القانون المحمدي حسب قوله لا يجيز للمرأة الزواج مجددًا إلا بعد انقضاء فترة ٣ أشهر وعشرة أيام من تاريخ طلاقها. وسأكون ممتنًا إن أرشدتني بخصوص ما إذا كان للقاضي سلطةُ إقرارِ أحكام حسب توصيفه، وما إذا كان علينا فتح السجن لتنفيذ ذلك».

(١٢٠) ١٦/٧/١٨٨٥، من جابي مقاطعة كوالا سلانجور إلى رئيسه المندوب السامي لسلانجور ج. ب. رودجر J.P.Rodger، يتبع: «منذ كتابة ما ورَد أعلاه، استدعاني القاضي وطلب مساعدتي لتنفيذ هذه الأحكام، وذلك ما يعني - حسب فهمي للمسألة - أن تُوضع قوة الشرطة في خدمته، وأن أعتقل أيَّ شخص يسمّيه، وأشرف على جَلْدِ المواطنين الآخرين؛ وقد أخبرته صراحة بعدم مقدرتي على فعل ذلك، أو إقحام نفسي بأية طريقة في المسائل الدينية».

الأرض متعنِّتًا إزاء إشراك مكتبه في تطبيق القانون الإسلامي («في القيام بذلك، ينبغي عليَّ أن أتحمل مسئولية. . . عدالة الحكم في أية حجَّة يسوقها القاضي، ولكني على ثقة أن هذا أمر يمكنك إعفائي منه»)، بينما تخلَّلت تعليمات رئيسه مقارنات بين القانونين الإسلامي والإنكليزي، وكانت ملأى بالتناقضات الكامنة في محاولة تطبيق الاثنين[١٢١]:

لقد أخبرتك أن القضايا المتصلة بالدين المحمدي يحكم فيها **القاضي**، وهذا ينطبق على القضايا التي حكمت فيها أنت، وعليك أن تسترشد بأحكام قانون العقوبات الجنائي، والقانون الإنكليزي في القضايا المدنية. . . وأنت بطبيعة الحال مسئول في ولاية محمدية أصليَّة. . .

---

(١٢١) ٢١/ ٧/ ١٨٨٥: من المندوب السامي إلى جابي المقاطعة:

١. «جابي مقاطعة كوالا سلانجور، تبيِّن لك الدعوى المرفقة ما هي سلطات القاضي، وفي أيِّ مناسبة يمكنه طلب دعم جابي المقاطعة.

٢. صحيح تمامًا حسب القانون المحمدي أنه لا يحقُّ للمرأة المطلقة الزواج مجددًا حتى انقضاء عدَّتها، وكان من الأفضل لك استدعاء الاثنين للمثول أمامك مع القاضي، وفي حال التخلُّف عن دفع الغرامة يمكن سجن الرجل ثلاثة أشهر، ولكن لا سجن لدينا لاستيعاب النساء».

٢٤/ ٧/ ١٨٨٥: من جابي مقاطعة كوالا سلانجور إلى المندوب السامي في سلانجور:

«في زيارتك الأخيرة هنا، فهمت منك أن قيامي بإخطار **القاضي** بأنه لا شأن لي أيًّا كان بالقانون المحمدي كان فعلًا غير مصيب، وإذا أسعفتني الذاكرة جيدًا، فقد أضفتَ أن هذا هو عملُ القاضي، لكنني أفهمُ منك الآن أنه يُتوقَّع مني الإقرار بحكم ضد أناس لم يرتكبوا أية جريمة، حسب فهمي، مخالفة لأيِّ قانون باستثناء القانون المحمدي والمعتقدات الدينية الملاوية. ويتوجَّب عليَّ بذلك أن أتحمَّل مسئولية عدالة الحكم في أيِّ حجَّة يسوقها القاضي، ولكني على ثقة بأن هذا أمر يمكنك إعفائي منه. . . (يشير إلى رسالته الأخيرة) سترى في ذلك أن **القاضي** يدرس السلطة الممنوحة له، ويطلب العَوْنَ من القضاة، في [الكاتب: غير واضحة، لعلها **أسوأ**] الحالات المقصودة، وسأكون ممتنًّا إن حددتَ لي ماهية ذلك والعقوبات التي بيده سلطة تنفيذها».

٢٨/ ٧/ ١٨٨٥: من المندوب السامي إلى جابي المقاطعة: «جابي كوالا سلانجور:

١. لقد أخبرتك أن القضايا المتصلة بالدين المحمدي يبتُّ فيها **القاضي**، وهذا ينطبق على القضايا التي حكمت فيها أنت، وعليك أن تسترشد بأحكام قانون العقوبات الجنائي، والقانون الإنكليزي في القضايا المدنية.

٢. أنت بطبيعة الحال مسئول في ولاية محمدية أصلية. وعليه، فإن تضييقاتك على أعمال القانون المحمدي لا مسوِّغ لها، وهي غير مصيبة البتة. وبدلًا من تجاهل القانون والأعراف المحمدية، عليك السعي للتعمُّق فيها وتحصيل المعرفة التي تُطلب من أي جاب أو قاض في الهند. والعلاقات بين محكمة الجابي ومحكمة **القاضي** شديدةُ الشَّبَهِ بالعلاقة التي سادت فيما مضى بين القانون العام والمحاكم الكنسية في إنكلترا، وحتى عهد قريب، كان للمحاكم الأخيرة ولايةٌ قضائيةٌ على قضايا إثبات الوصية، والزواج، والقضايا الدينية، لكنها احتاجت في كثير من الأحيان إلى توسل دعم محاكم القانون العادي لتنفيذ أحكامها».

وعليه، فإن تضييقاتك على أعمال القانون المحمدي لا مسوّغ لها، وهي غير مصيبة البتة، وبدلًا من تجاهل القانون والأعراف المحمدية عليك السعي للتعمّق فيها وتحصيل المعرفة التي تُطلب من أيّ جاب أو قاض في الهند.

وفي حين بدا أن تعليمات المندوب السامي، حتى هذه المرحلة، تدعم فصل السلطات القضائية، تلقي مطالبُه اللاحقة الضوءَ على المعضلة الجوهرية للتدخل البريطاني في الدولة المسلمة والظروف المحيطة بإدارة القضايا القانونية الإسلامية في سلانجور:

> إذا كان **للقاضي** أن يفرض حكمًا، سواء بسبب تمنّع الشخص المحكوم أو خلاف ذلك، فهو بحاجة إلى مساعدتك لإنفاذه، وعليك أن توطّن نفسك على هذه النقاط قبل الشروع في مساعدته: (١) إذا ارتُكبت إساءة بحقّ الدين المحمدي (٢) يكون الشخص المحكوم مذنبًا، (٣) ويكون الحُكم عادلًا[١٢٢].

لم يكن توظيف إمكانات الدولة ممكنًا من دون موافقة المسئول الكولونيالي، وهو ما أفضى إلى إخضاع القانون الإسلامي وأحكامه لمحاكمة الجابي و/أو المندوب السامي بدلًا من **القاضي** أو السلطان. وقد اعتمد إنفاذ حكم **القاضي** بالتبعية على الحكم الفقهي والقانوني والأخلاقي للمسئولين البريطانيين. في هذه القضية وفي قضايا أخرى مشابهة، لم يتمكن

---

(١٢٢) ٢٨/ ٧/ ١٨٨٥، من المندوب السامي إلى جابي المقاطعة، استئنافًا لما سبق:

«٣. إذا كان **للقاضي** أن يفرض حكمًا، سواء بسبب تمنّع الشخص المحكوم أو خلاف ذلك، فهو بحاجة إلى مساعدتك لإنفاذه، وعليك أن توطّن نفسك على هذه النقاط قبل الشروع في مساعدته: (١) إذا ارتُكبت إساءة بحقّ الدين المحمدي (٢) يكون الشخص المحكوم مذنبًا، (٣) ويكون الحكم عادلًا. «العِدَّة» المحمدية، أو الفترة السابقة للزواج الجديد بعد الطلاق، مشابهة لفترةِ الستةِ أشهر المنقضية بين التفريق الآجل وحكم التفريق النهائي في قضية الطلاق في إنكلترا، لكن الرجوع إلى البنود ٤٩٧ و٤٩٨ من قانون العقوبات سيثبت لك أن الجرائم الزوجية تُعالج في قانون العقوبات بصرامة تفوق كثيرًا القانون الجنائي الإنكليزي.

٤. في حال موافقتك على حكم **القاضي**، بعد اطلاعك على طبيعة الجرم وموقف الجاني، يمكنك تطبيقه إلى حد غرامة مقدارها ٥٠ جنيهًا، وفي حال العجز عن الدفع، يمكنك سجنُ المتهم لمدة لا تتجاوز ثلاثة أشهر. وفي حال مخالفتك للحكم، أو في حال رغبة **القاضي** فرض حكم يتجاوز القيود المذكورة أعلاه، فاذهب إلى تأجيل القضية (أعطِ الأمر للمتهم كي يجد الكفالة الضرورية لمثوله، إن لزم الأمر، حين استدعائه إلى المحاكمة) ووافني بتقرير خاصٍّ حول الموضوع».

المسئولون البريطانيون من التوصل إلى توافق بشأن عدالة القانون الإسلامي. وتنتهي القضية بملحوظة ساخطة من الجابي، هي أنه: «يجب تغريم الرجل أو سجنه وإطلاق سراح المرأة، تبعًا للتعليمات الواردة في تقريركم المؤرخ في ٢١/٧/١٨٨٥، لكني لا أعتقد أنني سأكون متصالحًا مع نفسي حقًّا إن لم أصرِّح أني أخالفك الرأي تمامًا في هذا الموضوع مع فائق الاحترام»[١٢٣].

خلاصة

لقد كانت المحاكمات التي استعرضناها حلبة تصارعت فيها نخبٌ كولونيالية ونخبٌ محلية ورعايا محليون مع حقائق جديدة في الدولة والمجتمع. وهي فضلًا عن ذلك حلبةٌ سيطرت على شطر كبير منها إمكانات الدولة الكولونيالية التي يسيطر عليها مسئولوها، وتُدار وفقًا لمنطقها ولغة السلطة الكولونيالية. وعليه، فقد كانت هذه المحاكمات آليات للسيطرة وحلبة للتصارع؛ وبذلك ساعدت في تعريف الدولة المستعمَرة ورعاياها بطريقة تشبه إلى حدٍّ بعيد تقنيات الحكم الأخرى التي ابتكرتها السياسة الكولونيالية: الخرائط، والإحصاء الرسمي للسكان، والبعثات العلمية. وبعد حرب السباهي في الهند، أفضت محاكمة بهادر شاه إلى إرساء النظام وخطاب العدالة عقب أعمال الانتقام الوحشية البريطانية، وإلى تصنيف الدين بوصفه عاملًا مهيجًا للأصلاء الذين يسهل تحريضهم. وأيًّا كانت تركيبة الدوافع والسياسات التي أشعلت شرارة التمرد، سيعدُّ الدين من الآن فصاعدًا إطارًا محددًا للتابع الهندي، كما أن حمايته وحفظه أمر أساسيٌ لإدامة السلام. ومع وقوع حرب بيراق، أعاد المسئولون البريطانيون العمل بهذه الدروس المستفادة في مالايا، وتحددت قضايا الدين والثقافة بكل وضوح بوصفها مجالًا حرجًا وسريعَ التأثُّر. إضافة إلى ذلك، تكشف ملفات المحاكمات أن

---

(١٢٣) ١١/٨/١٨٨٥، من جابي مقاطعة كوالا سلانجور إلى المندوب السامي في سلانجور:

«على ضوء اعتبارك أن ما ذكرتُه في تقريري السابق فيما يتعلَّق بالقانون المحمدي كان «لا مسوِّغ له وغير مصيب»، فعليَّ الاعتذار عن فعلي ذلك. يجب تغريم الرجل أو سجنه وإطلاق سراح المرأة، تبعًا للتعليمات الواردة في تقريركم المؤرخ في ٢١/٧/١٨٨٥، لكني لا أعتقد أنني سأكون متصالحًا مع نفسي حقًّا إن لم أصرح بمخالفتكم الرأي تمامًا في هذا الموضوع، مع فائق الاحترام».

التدخل البريطاني استلزم تعريفًا جديدًا لهذا المجال المحدد، وأن المسئولين البريطانيين أقحموا أنفسهم بصورة روتينية فيما عدَّه الزعماء المالاويون قضايا على صلة بالدين والثقافة. ومع نهاية القرن التاسع عشَر، كفَّ المسئولون الكولونياليون البريطانيون عن استعمال لغة **السياسة** في تسويغ تدخلهم في القضايا التي تقع خارج نطاق مهامهم الأصلية. وأصبحت إدارة القانون الإسلامي بوصفها جزءًا من الجهاز الإداري للدولة الكولونيالية في ذلك الحين قضيةَ معرفة مشتركة، وقد مارست النُّخب القانونية المسلمة عملها في إطار النظام المتعدِّد الذي اتضحت فيه تراتبية القانون وآليات إنفاذه. علَّق الباحث في حقل التاريخ القانوني المقارن لاورين بينتون Lauren Benton بقوله إن استخدام القانون لغاية الإدارة و«المثاقفة القسرية» كان سمة مشتركة للتوسُّع الإمبراطوري الأوروبي، وإن تعقيد الولاية القضائية كان هو القاعدة أكثر من كونه الاستثناء:

> إن التحوُّل إلى إمبراطورية إقليمية، والتغيُّر في علاقة أوروبا الاقتصادية بمستعمَراتها، ومشاريع الإصلاح المستلهمة من عصر التنوير، وانتشار المخاوف حول الكلفة المتنامية للإمبراطورية ـ قد عززت معًا توسعًا إداريًّا قانونيًّا، وحبَّذت البناء على الكولونيالية السائلة المبكرة بدلًا من نبذها[١٢٤].

وقد وظفت الدولة الكولونيالية التباسات الولاية القضائية لتنصِّب نفسها حكَمًا متمتعًا بالسيادة، وترسي النظام، وتحكم بين شتَّى المتقاضين على مختلف الصُّعد؛ مستخدمة لغة تفتقد المعايير العامة للعدالة والشرعية. وبذلك، أصبحت المحاكم البريطانية موقعًا ضروريًّا لإنفاذ القانون الإسلامي حتى بالنسبة إلى أولئك الرافضين لحقِّ المستعمِرين في إدارة الشريعة. وقد أثَّر ارتباك الولاية القضائية والتباسها في الاتجاهين بالقدر نفسه، ووفَّرت هذه المحاكمات محفلًا يمارس فيه رعايا الحكم الكولونيالي الضغوطَ خدمة لمصالحهم الخاصة: «من خلال نزاعات كهذه. . . تعرضت «قواعد الحكم»،

---

(١٢٤) Benton, "Colonial Law and Cultural Difference: Jurisdictional Politics and the Formation of the Colonial State," pp. 575-576, and Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism.*

التي طالما شكَّلت المعنى الضمني للنظام القانوني الكولونيالي، إلى التمدية والطعن بوصفها جزءًا من البنية المؤسَّساتية للدولة المركزية»[١٢٥]. وفي أثناء محاكمة عرابي والاحتلال البريطاني لمصر، أضحت قواعد الحكم هذه جزءًا من الخطاب القومي المناهض للكولونيالية، واعتمدت لغة السياسة المسلمة قواعدَ جديدة للشرعية.

استأصلت المحاكمات الثلاث النُّخب المحلية التي مثَّلت رأسَ المقاومةِ والثورة، والتي تركزت قواعد سلطتها خارج نطاق الدولة الكولونيالية النامية، وبذلك أفسحت المجال لأنماط جديدة من قيادة النُّخبة، لكن داخل نطاق الدولة الكولونيالية ومعجمها الاصطلاحي إلى حدٍّ بعيد. كما أتاحت أحكام المحاكمات الثلاث هذه للنُّخبة المسلمة في شكلها الجديد ممارسةَ النفوذ، واستخدام تقنيات الحوكمة الكولونيالية الجديدة. واكتسب الحكام المحليون، والمسئولون، والنُّخب الجديدة المهارةَ في توظيف بنى الدولة الكولونيالية والفرص التي أتاحتها لإعادة تعريف موقعهم وسلطتهم، وتعريف الإسلام نفسه. لقد كانت الدولة المسلمة تتشكَّل في الهند ومالايا ومصر بوصفها كيانًا سياسيًّا وإداريًّا، وبوصفها هوية فردية واجتماعية. وقد انبنت الدولة في نمطيها هذين عبر سيرورات لعب فيها القانون والمؤسَّسات القانونية دورًا أساسيًّا. وسيناقش الفصل التالي تزايد النصوص القانونية والتعليم في مجال القانون المحلي والممارسة والمجتمع، وتنامي جهاز الدولة على مستوى المعرفة والأرقام وحفظ النظام. ومن خلال ما سبق، فقد عُرِّف «البلدي» وقوانينه وحُكِموا معًا، وانتقل القانون الإسلامي والهوية المسلمة إلى طور آخر.

---

(١٢٥) Benton, Ibid., p. 588.

الفصل الخامس

تشكُّل الدولة المسلمة
القانون الإسلامي وسياسات التمثيل

طالما بقيت الصلة بين السلطة والهوية مشوشة، فسنبقى في عمى حول الكيفية التي تعيد السلطة بها إنتاج هويات بعينها وتُقوِّض أخرى. يفضي ذلك إلى مفهوم للسياسة يركِّز من ناحية واحدة على مراكَمة الأولويات المعطاة، ولكن ليس على السياسة بوصفها تغيُّرًا في الأولويات. إنه البُعْدُ الابتكاري للسياسة؛ السياسة بوصفها تغيُّرًا في الأولويات. وهو البعد الذي يلقي الضوء على العلاقة بين السلطة وردود الفعل عليها؛ بين السلطة والرضا. وهي تعلِّمنا أن هذه النقائض ليست بسيطة، وتعلِّمنا كذلك أنه يمكن للسلطة أن تولِّد نمطًا خاصًّا بها من الرضا[١].

السياسة بوصفها تغيُّرًا في الأولويات

سلطت الأبحاث الأخيرة المتعلقة بمفهوم الدولة الإسلامية الضوءَ على التغاير الجذري بين النماذج الإسلامية للحوكمة والدولة ـ الأمَّة[٢]، وبين وصفات الشريعة وقانون الدولة الحديثة[٣]. وتتخلَّل هذه السجالات صراعاتٌ حول رسم خطوط التوتر بين التطلُّعات المسلمة نحو الشريعة والسُّبل

---

(١) Mahmood Mamdani, "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform," *Social Research*, vol. 66, no. 3 (1999), p. 864.

(٢) Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2012).

(٣) Abdullahi An-Naim, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **الإسلام وعلمانية الدولة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢. (المحرر).

المؤسَّسية والسياسية المتاحة لتحقيق هذه التطلُّعات. وبحسب حلّاق، فقد كانت سيرورات تشكُّل الدولة الحديثة و«الكولونيالية القانونية»، بما في ذلك تقنين الشريعة وتمديتها وبقرطتها - التي تشكل معًا السردية المركزية لهذا الكتاب - إملاءات حطَّمت الوحدة المعرفية للشريعة من خلال فصل مضمون القانون عن مجموعة الديناميات التفسيرية، والاجتماعية، والمؤسَّسية التي يُفترض أن تعمل الشريعة في كنفها. وبناءً على ذلك، يواجه المسلمون المعاصرون «قدرًا من عدم الانسجام بين تطلعاتهم الأخلاقية والثقافية، والواقع الأخلاقي للعالم المعاصر، وهو واقع لا بدَّ لهم من العيش فيه وإن كانوا لم يصنعوه بأنفسهم»[٤]. إن هذا التحوُّل المعرفي وما أدى إليه من عدم الانسجام مسألةٌ لا يمكن التغاضي عنها. فضلًا عن ذلك، فقد اعتمدت تصورات المسلمين لمجابهة الكولونيالية، والاستراتيجيات الهادفة إلى بناء المعنى والسلطة في ثنايا هذه الوقائع - على مواقعهم من الدولة الكولونيالية والمؤسَّسات الإسلامية والمحلية الأخرى. نستهلُّ هذا الفصل بمثال من مالايا القرن التاسع عشَر لنعرض لقراءة مختلفة للعلاقة بين الكولونيالية القانونية والتمثيل المسلم - قراءة تسعى إلى تقصِّي الطرق التي اعتمدتها النُّخب المسلمة للإفادة من الواقع الكولونيالي، والتفاوض بشأنه وإعادة تفسيره - وكيف يمكن لذلك أن يوفِّر لنا أداة لفهم التوظيفات المسلمة المعاصرة للقانون الإسلامي بوصفه قانونَ دولة.

أبدأ هنا بمسألة تمثيل النُّخبة في مالايا لفهم عملية إعادة بناء القانون الإسلامي والدولة المسلمة؛ فقد عمَد سلطان جوهور إلى توظيف المؤسَّسات الإمبراطورية، والإقليمية، والمحلية استراتيجيًا لإبراز شرعيته داخليًا وخارجيًا، بغية تدعيم سلطته وسلالته الحاكمة[٥]. وفي مواجهة الحتمية المتعاظمة للتدخل الكولونيالي البريطاني، تبنَّى السلطان في سنوات عمرِهِ

---

(٤) Hallaq, Ibid., p. 3.

(٥) نوقشت أجزاء من هذا الفصل فيما يخصُّ ولاية جوهور بإسهاب أوسع في:

Iza Hussin: "Textual Trajectories: Re-reading the Majalah and Constitution in 1890s Johor," *Indonesia and the Malay World*, vol. 41, no. 120 (2013), and "Misreading and Mobility in Constitutional Texts: A Nineteenth Century Case," *Indiana Journal of Global Legal Studies* (Symposium: Regulatory Translations: Expertise, Uncertainty and Affect in Transnational Legal Fields), vol. 21, no. 1 (2014).

الأخيرة **مجلَّة الأحكام العدلية** العثمانية ودستورًا يعلن الإسلام دينًا للدولة. ومثَّل ذلك نموذجًا مقنعًا للولايات الأخرى في شبه جزيرة مالايا، وسلفًا مهمًّا للملكية الدستورية في ماليزيا. يجسد مثال جوهور مسارًا شائعًا نحو مأسسة متزايدة للإسلام على يد النُّخب المحلية أواخر القرن التاسع عشَر وبداية القرن العشرين، التي واجه بعضها مخاوفَ محلية وضغوطًا إمبريالية متماثلة، وسعى بعضها الآخر إلى البحث خارج الحدود عن حلول لمعضلة الإمبريالية. وهنا، يقدم توصيف مَمداني: «السياسة بوصفها تغيُّرًا في الأولويات» أداة لتفسير ردود الفعل المسلمة على التدخلات الكولونيالية في الإسلام والمجتمع المسلم؛ والتي لم تكن إذعانًا للهيمنة الكولونيالية المتصلِّبة، ولم تكن كذلك مقاومة إسلامية وحيدة البُعْد.

بدلًا من ذلك، نجد طيفًا واسعًا من الاستراتيجيات والمناطق logics المحلية المعتمَدة في معالجة التدخل الكولونيالي في الهند ومالايا ومصر، وقد أقرت جميعها بحقيقة الهيمنة الكولونيالية، بيد أنها رأت في الإسلام والمؤسَّسات الإسلامية سبلًا متعدِّدة للاستجابة للتحدِّيات التي تفرضها. لم يتشارك سلاطين الولايات المالاوية، والإمبراطورية العثمانية، و**علماء** الأزهر وديوبُنْد، والمحامون المسلمون العاملون جميعًا في كنف المنظومة البريطانية فهمًا موحَّدًا للإسلام، كما لم تتماثل مواقفهم حيال موقعِه في السياسة وإدارة شئون الدولة. إضافة إلى ذلك، فإننا نلحظ تشابهات متزايدة في استراتيجيات المسلمين حيال انتهاكات الدولة الكولونيالية لفضاء الإسلام في أواخر القرن التاسع عشَر وأوائل القرن العشرين. وقد تضمَّنت هذه الاستراتيجيات - في معظم الأحيان - إقصاءً كولونياليًّا مستمرًا للقانون الإسلامي إلى نطاقات محدودة؛ الأسرة «الأحوال الشخصية»، وشعائر العبادة، بالتوازي مع جهود متجدِّدة لوضع الأحكام النظرية للفصل بين قضايا الإسلام وقضايا الدولة على نحو صحيح ومأسستها أيضًا. وتدلِّل هذه التشابهات على تصاعد التبادلات بين جنوب آسيا، والشرق الأوسط، وجنوب شرق آسيا، والتي يسَّرها التحوُّل التكنولوجي والسِّلم الكولونيالي، وما أتاحه ذلك من فرص لشبكات التعليم، والحجِّ، والتجارة القائمة في العالم الإسلامي. كما تدلِّل كذلك على تقارب لا ريب فيه بين قواعد مؤسَّسية ومنطقية تباعدت تمامًا فيما مضى، نتج في جانب منه عن افتراض المسئولين البريطانيين إمكانية نقل

مبادئ حوكمة المسلمين في الهند إلى مسلمي مصر ومالايا، وفي جانب آخر عن اهتمام متزايد لدى النُّخب المسلمة المختلفة بصياغة الإسلام بطريقة تقرِّبه من فهم الدولة الكولونيالية وتجعله صالحًا للتنقُّل بين مختلَف الميادين.

ووفقًا لما أبنتُ عنه آنفًا، لم تنطو مرحلة التحوُّل من الدولة ما قبل الكولونيالية إلى ما بعد الكولونيالية على تغيُّرات رئيسة في البنية الحكومية فقط، بل في هوية النُّخبة وبنيتها الهرمية كذلك، ووفرت للنُّخب دعامة في نظام الدولة الجديد تكمن في لغة التقليد والعُرْف. وبحسب ممداني، بينما تغيًّا الحكم المباشر استيعاب النُّخبة المحلية الصغيرة داخل إطار الثقافة الإمبراطورية، سمح الحكم غير المباشر باستقلال النُّخبة المحلية؛ ولذلك تحديدًا حقَّق هذا النمط من الحكم هيمنة أكبر[٦]. ولعب العُرْف دورًا حاسمًا في إرساء هذه الهيمنة، وتلخصت مهمة تعريف العُرْف في «تحديد الجانب السلطوي، بغية اقتطاعه والبناء عليه، والمصادقة على المنتج الحاصل رسميًّا بوصفه قانونًا عُرْفيًّا. وفي المقابل، كان دور الإداريين الكولونياليين في عملية الاقتطاع والبناء هذه أقلَّ من دور حلفائهم «الأصلاء» (الزعماء) الذين أطلق الحكم غير المباشر العنانَ لحكمهم بدرجة كبيرة»[٧]. وقد تحدَّدت معالم منظومة السلطة بثنائيات: معاصر - عُرْفي، مدني - تقليدي، حقوق - أعراف، مواطنون - رعية؛ «أي أنه من خلال تدعيم توليد الهوية السياسية مؤسَّسيًّا بالتحديد، صاغت السلطة هوية من يستجيبون لها»[٨]. وتباعًا، أضحت السياسة المسلمة المناوئة للكولونيالية والنهضة الإسلامية مشروطتَيْن بتوظيف النُّخبة للتصنيفات الكولونيالية للإسلام والقانون الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشَر وبدايات القرن العشرين. وقد حفَّزت التصورات البريطانية حول «مجتمعات» مقسَّمة دينيًّا في الهند بعد عام ١٨٥٧ - على سبيل المثال - إصلاحات القانون على قاعدة التعدُّدية القانونية، وبعد العقد الثمانيني للقرن التاسع عشَر على وجه الخصوص صيغ التمثيل السياسي كما طالب به الهنود؛ طائفيًّا.

---

(٦) Mahmood Mamdani: "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform," and *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

(٧) Mamdani, "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform," p. 863.

(٨) المصدر نفسه، ص٨٦٤.

إن السيرورات التي بحثناها في الفصلين الثالث والرابع - تقاسم النُّخبتين المحلية والكولونيالية للولاية القضائية، وإعادة تعريف القانون والمؤسَّسات القانونية التي حكمت الإسلام والمسلمين - مثَّلت جميعًا حلقة الوصل بين هذه التحولات في المؤسَّسة والهوية. وهنا أقدِّم مزيدًا من التفاصيل حول الأسلوب الذي غيَّرت وفقه النُّخب المحلية - في استجابتها للفرص والمخاطر التي أتاحتها الدولة الكولونيالية - الدولة وتغيَّرت هي نفسها. وبما أن المعاهدات كانت الأرشيفات المحورية للفصل الثالث، والمحاكمات كانت نواة الفصل الرابع؛ فسأعتمد في هذا الفصل على أرشيفات التمثيل؛ تمثيلات تقدِّم دليلًا على النهج الذي اختارته النُّخب المحلية لتمثيل نفسها أمام جماهير متعددة المشارب، والنصوص التي مثَّلت السكان المسلمين وكانت أداة لحكمهم من قِبل المسئولين الكولونياليين البريطانيين والنُّخب المحلية الصاعدة على السواء[٩]. وقد أفادنا التمثيل، عبر هذه الصور والنصوص، في تعريف الدولة المسلمة وترجمتها، وعرض صور الحكام ذوي السيادة كما قُرئت على ضوء الاصطلاح الغربي والإقليمي، والتعبير عن العُرْف المسلم ونصوص الشريعة وفق لغة القانون

---

(٩) استُخدم هذا المنهج تحت مسميات مختلفة من قِبل عدد من الباحثين في الكولونيالية، والدين، والقانون، وقد وظفه ميتشل - بطريقة مثمرة - في الإبانة عن السيرورة الكولونيالية في مصر من خلال مفهومي «التمثيل» و«التأطير». انظر:

Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge Middle East Library (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988).

ويستخدم سانتوس فهم القانون بوصفه «خارطة للفهم الخاطئ». انظر:

Boaventura de Sousa Santos, "Law: A Map of Misreading: Toward a Postmodern Conception of Law," *Journal of Law and Society*, vol. 14 (1987).

ويحاجج سكوت بأن الدولة الحديثة تنظر إلى الأمة والمكان الذي تحتله على السواء بوصفهما حيِّزًا جغرافيًّا لإعادة التشكيل. انظر:

James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale Agrarian Studies (New Haven, CT: Yale University Press, 1998).

ويقدِّم كون وكوماروف تفصيلًا للطرائق التي اعتمدتها الدول الكولونيالية في بناء تصوراتها الجديدة حول رعاياها وإعادة تشكيلهم. انظر:

Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India,* Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), and Jean Comaroff and John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991).

البريطاني، وتحديد استراتيجيات النهضة الإسلامية التي أقرت بحقيقة الدولة الكولونيالية، بينما شددت في الوقت نفسه على قواعد بديلة للسلطة داخل حدود المجتمعات المسلمة على مستوى العالم.

إن الدولة المسلمة التي نتناولها هنا بالدرس، هي تشكيلةٌ من المؤسَّسات وشبكةٌ من العلاقات معًا: حكام يرأسون بنى هرمية أُعيد تنظيمها على إثر المجابهة مع الكولونيالية، ومؤسَّسات تعمل في جباية الضرائب، وإحصاء الناس، وتتعهد سندات ملكية الأرض، وتقضي في النزاعات، وتعلِّم الأطفال، وتُصدر البيانات. وقد طمحت ـ إبان الحقبة الكولونيالية ـ في مزاولة الحكم الذي يشمل قائمة طويلة من الأعمال. ولمزيد من البيان، فأنا أُدرج هذه الدولة في خانة الدولة «الحكومية»، ربما بناءً على تطلعاتها أكثر منه على حقيقتها. فضلًا عن ذلك، كانت الدولة المسلمة كذلك شرطًا للوجود: أفراد وجماعات من ضروب شتَّى؛ استراتيجيون، مقاومون، ناشطون، متمردون، خامدون، مرهقون، مؤثنون، معزولون، موحدون، مقموعون، مستقلون، متدينون، علمانيون. . . والقائمة تطول[١٠]؛ وهذه أُدرجها في خانة الدولة «الفردية». ومع ذلك، ينبغي فهم تسمية «المسلم» بوصفها إحالة إلى ذات فردية وجمعية.

لقد جسَّر التحوُّل في القانون الإسلامي خلال الحقبة الكولونيالية بين الدولة المسلمة الفردية وتلك الحكومية بطرائق جديدة، مكبِّلًا الفرد المسلم بالدولة عبر إقرار القانون الإسلامي. وما بدأ في الهند كمحاولة كولونيالية لتحديد الولاية القضائية على إيرادات الدولة، تواصل في غضون القرن التالي، بغية إعادة تعريف محتوى القانون الإسلامي، ونطاقه وفحواه. ومع نهاية القرن التاسع عشَر، كانت النُّخب المالاوية والمصرية تتحدث عن قانون إسلامي بوصفه تشريعات وليس ولاية قضائية لطبقة **العلماء**، وهي تشريعات تديرها الدولة وتطبقها وتنفق عليها إلى جانب ضروب أخرى ومتعدِّدة من القانون. وبحلول القرن التاسع عشَر، في حالاتنا الثلاث محل الدراسة، عُدَّ القانون الإسلامي نفسه الذي يشغل الفضاء الخاص معلمًا من معالم سيرورة تشكُّله. لقد تأسَّس المجال الديني والشخصي وألقى بظلاله على الأسرة

(١٠) Comaroff and Comaroff, Ibid.

المسلمة عبر مأسسة قانون الأحوال الشخصية. وفي سبعينيات القرن الثامن عشَر في الهند، كان قانون الأحوال الشخصية يحيل على ولايات قضائية متباينة؛ إذ اعتمد تطبيق القوانين على الانتماء إلى الجماعات الدينية، فطُبقت القوانين الهندوسية على الهندوس، والقوانين المسلمة على المسلمين[(١١)]. وفي الوقت الذي وضعت فيه الصيغة: «الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية» في مصر، انطوى «الشخصي» في «الأحوال الشخصية» على معنيين: ارتبط الأول بالانتماء الطائفي، والثاني بالفرد بوصفه مقوِّمًا من مقومات السيطرة الحكومية[(١٢)]. ونحن نحاول هنا أن نتتبع التغيُّرات في البنى الهرمية للنُّخبة والمؤسَّسات إثر الفرص والضغوطات التي خلقها التدخل الكولونيالي، وكيف أسهمت هذه التغيُّرات في مأسسة القانون الإسلامي بوصفه قانونًا شخصيًّا وخاصًّا.

فضلًا عن ذلك، أضحى هذا التحوُّل في القانون الإسلامي قاعدة محورية لسلطة النُّخبة المسلمة المحلية، ومصدرًا حاسمًا للتعبئة والحشد في مواجهة الدولة، أي أن النُّخب المسلمة قد وظفت المؤسَّسة الجديدة للقانون الإسلامي ومضامينها ذات الصلة. لقد أبان تيموثي ميتشل Timothy Mitchell في عمله عن مصر كيف مثَّلت القوى الإمبريالية الأوروبية مصرَ من خلال معارض، وخرائط، وخطط؛ وبذلك أعادوا ترتيب نظام الحياة المصرية.

---

(١١) Thomas Metcalf, *Ideologies of the Raj* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994), p. 38, and Gregory C. Kozlowski, *Muslim Endowments and Society in British India*, Cambridge South Asian Studies (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985).

(١٢) محمد قدري باشا، «كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان» في: رشدي السرَّاج، **كتاب مجموعة القوانين الشرعية** (يافا: مطبعة الحرم التجارية، ١٩٤٤)، ص١٨٠ ـ ١٨٢. لعل **كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان** هو التحليل الأكثر حرفية، وتتماشى الصياغة المعتادة مع «القوانين الشرعية في مسائل الأحوال الشخصية»، كما تحمل هذه العبارة بصمة التأثير الفرنسي. قارن بـ:

Qadri Pacha, "Muhammad: Code du statut personnel et des successions d'apres le rite Hanafite," dans: J. A. Wathelet et R. G. Brunton, *Codes Egyptiens et lois usuelles en vigueur en Egypte* (Cairo: Impr. Noury, 1939).

ويربط حسين عجرمة صياغة الأحوال الشخصية بمشكلة النظام العام في مصر، واصفًا إصلاح المحاكم الشرعية في عام ١٨٩٧ بأنه «قارب وصاهر بين مجموعة من المفاهيم والتأثيرات ـ مثل: الأسرة، الحميمية، العلانية، السرية، النظام العام ـ يمكن عبرها أن يُحدَّد ما ينطوي عليه النطاق العام والنطاق الخاص من قِبل الدولة». انظر:

Hussein Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2012), pp. 98-100.

وعملية السبر التي نجريها للتمثيل هنا ـ فن التصوير، والنصوص المكتوبة، والتشريع ـ مستوحاة من هذا المفهوم للتمثيل «لندرس. . . القدرة على الاستعمار الكولونيالي»[١٣]. وقد كان الحيِّز المركزي لهذا المشروع الخيالي والمبتكَر هو المجتمع المصري، وبالتبعية الأسرة المصرية والمجتمع الذي كانت جزءًا منه. لقد كانت إعادة تشكيل الدولة المصرية والتحوُّل من الرمزية السابقة ـ الجسم السياسي بوصفه جسمًا مكونًا من أجهزة متمايزة ـ إلى الرمزية الكولونيالية للدولة، بوصفها ماكينة مستقلة عن مشغِّلها وعن رعاياها، مما سهَّل الحكم الكولونيالي البريطاني والفرنسي. ويحاجج ميتشل بأن ذلك قد آذن بظهور رؤى تتعلق بالحكم الذاتي بين المصريين، الذين رأوا في رمزية الماكينة إمكانية لاستقلال المحكومين عن حكامهم، وهي إمكانية كانت النُّخب المسلمة في الهند ومالايا قد بدأت في استكشافها[١٤].

نعاود النظر الآن في هذه السياسة الجديدة للأولويات المسلمة، من خلال دراسة الطرائق التي وضعت جماعات النُّخبة المسلمة المختلفة في الهند ومالايا ومصر من خلالها استراتيجية الإصلاح، مستعملة لغات متعدِّدة تخصُّ الحقبة الكولونيالية، وشاركت في خَلْقِ الدولة المسلمة مع محاولتها في الوقت عينه فَهْمَ سَمْتِها الكولونيالي. وبينما أعتمد مفهوم ميتشل للتمثيل، فإنني أُشدِّد على أن النُّخب المسلمة مثَّلت **نفسها** بطرائق استراتيجية مركَّبة وفعَّالة، بغية مقاومة الإمبريالية الأوروبية واستغلالها معًا. وبقدر ما يمكن القول إن التحوُّل في القانون الإسلامي كان مشروعًا كولونياليًّا، يمكن القول أيضًا إنه كان مشروعًا أوجدته عدَّة أطراف، منها النُّخب المحلية التي استعملت مفردات السلطة الأوروبية والمحلية للتوجُّه إلى جماهير عدَّة. وعوضًا عن قراءة عدم الانسجام الذي يشخِّصه حلَّاق بوصفه إخمادًا لنظام الشريعة، أقترح سبيلًا ربما يكون أكثر جدوى من الناحية التحليلية، وهو التفكير على أساس تعدُّد الأصوات؛ أي إن تحولات القانون الإسلامي عبر السيرورة الكولونيالية، أدَّت إلى تمثيل الدولة المسلمة لنفسها من خلال عدد

---

(١٣) Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley, CA: University of California Press, 1991), p. ix.

(١٤) المصدر نفسه، ص١٥٦ ـ ١٦٠، و Jane Collier, "Intertwined Histories: Islamic Law and Western Imperialism," *Law and Society Review*, vol. 28, no. 2 (1994), pp. 395-408.

من الأنماط اللغوية الرمزية، وطرحها لسلطتها ومصداقيتها في قالب متعدِّد اللغات لجمهور متعدِّد المشارب[١٥]. ومع اتضاح صورة النُّخب التي وظفت التكوينات المؤسَّسية الكولونيالية لدرء التدخل الإمبريالي، جاز لنا القول إن تعدُّد الأصوات هذا تضمن احتمالية التضارب من جهة، واحتمالية التعزيز المتبادل من جهة أخرى. وحين أُدمجت تعدُّدية الأصوات في المؤسَّسات القانونية، كما سنبحث لاحقًا في حالة ولاية جوهور، وسعت نطاق الدولة وخلقت فضاءات جديدة، وخلقت كذلك فرصًا للاحتجاج على تلك الدولة.

تشكُّل الدولة المسلمة: سلطان جوهور ١٨٦٨ ـ ١٨٩٥

تشكِّل ولاية جوهور مثالًا مهمًّا في سياق هذا التحليل؛ لأنها تعرض تفصيلًا للطرائق التي أثَّرت الكولونيالية من خلالها في الدولة المسلمة. لم تتقبل جوهور المندوب السامي البريطاني حتى عام ١٩١٤، وهي على ذلك لم تندرج في خانة الولاية المستعمَرة ـ بحقٍّ ـ إلا في العقود الأخيرة من عمر الإمبريالية البريطانية في مالايا. وفي حقيقة الأمر، لم تكن هناك مستعمرات مباشرة في مالايا على الإطلاق، وإنما خضعت لـ«حكم غير مباشر» وصُنِّفت محميات. ومع ذلك، فقد ألقت الهيمنة البريطانية بظلالها وآثارها على عموم جوهور المحصورة بين مستوطنات المضائق (مستعمرات منذ بداية القرن التاسع عشَر) والولايات المتحدة المالاوية (التي بدأت بولاية بيراق عام ١٨٧٤). إن قضية أبي بكر في جوهور هي قضية حاكم محلي استغلَّ الفرص التي وفرتها المنافسة المحتدمة بين السلطات الإمبراطورية في جنوب شرق آسيا ليرتقي مقامًا بارزًا ضمن هرميات النُّخب المحلية (من تمنغونغ[*] إلى المهراجا، إلى السلطان). وغالبًا ما كان الحكام، في الهند ومصر، يوظفون مشاريع الإصلاح والصيغ الغربية في الحكم لتجنُّب الوجود الكولونيالي تحديدًا، وبذلك حالوا دون التدخل الكولونيالي، بينما مضوا قدمًا في تغيير القانون الإسلامي وفقًا للتوجهات الإمبراطورية[١٦].

---

(١٥) Hussin, “Misreading and Mobility in Constitutional Texts: A Nineteenth Century Case”.

(*) لقبٌ كان يُطلق آنذاك على النبلاء المسئولين عن الأمن وحماية العاهل. (المترجم).

(١٦) Nathan Brown, “The Precarious Life and Slow Death of the Mixed Courts of Egypt,” *International Journal of Middle East Studies* vol. 25 (1993), pp. 33-52.

وقد كان أبو بكر في البداية واحدًا من الزعماء في ولاية جوهور؛ البوابة التجارية بالغة الأهمية على الرأس الجنوبي من شبه جزيرة مالايا[١٧]. ثم تقدَّم بطلب للحصول على لقب مهراجا جوهور عام ١٨٦٨ - وهو لقب لم يكن معروفًا في مالايا من قبل - وعلى الرغم من أن البريطانيين أبدوا ترددًا في السماح بذلك، فإنه نجح في الحصول عليه لأن دعمه كان ضروريًا جدًّا للاستراتيجية البريطانية والمصالح الاقتصادية. وحين كان في أوج سلطته، عمل أبو بكر على إحداث تغييرات جذرية في الدولة؛ عكست حجم النفوذ الإمبريالي في الوقت نفسه الذي عملت فيه على الحدِّ من التدخل الكولونيالي. وقد شمل ذلك تقنين الشريعة على شاكلة **مجلَّة الأحكام العدلية** العثمانية (المعمول بها داخل حدود الإمبراطورية العثمانية، عام ١٨٨٥)، وإعلان الدستور الأول لمالايا الذي وطَّدت أحكامه حكم سلالته الملكية، وأرست الإسلام بوصفه دينًا للدولة، وفتحت مجالًا للوظائف الاستشارية ضمن النظام الملكي.

تعود الصور المدرجة أدناه إلى أبي بكر خلال عدَّة مناصب تولاها في حياته، ويظهر فيها مرتديًا مجموعة من الرموز في صوره الرسمية. في الشكل الرقم (٦)، يشتمل زيُّه على مكونات مالاوية وأخرى عربية وعثمانية، وفي الشكل الرقم (٧) يظهر السلطان بالشعارات العسكرية البريطانية لكن مع الشارات الإسلامية/العثمانية، والشكل الرقم (٩) هو لوحة مرسومة للسلطان أكثر من كونها تصويرًا فوتوغرافيًا في زيٍّ يجمع العناصر المالاوية، والعثمانية، والإسلامية، والبريطانية. ولا تتضح السياقات الدقيقة لهذه الأشكال (الأرقام من (٦) إلى (٧)) الآن. مثل العديد من الحكام المسلمين في الحقبة الكولونيالية، تُظهر صور أبي بكر (١٨٣٣ - ١٨٩٥) في مراحل مختلفة من حياته العملية أنه امتلك في ذخيرته عددًا من الأساليب يرمز من خلالها لهويته، وهوية دولته بالتبعية. وهذه التمثيلات البصرية لاختيارات السلطان فيما يتعلق بصورته العامة، وتقديمه في شخصية العاهل خلال

---

(١٧) Leonard Andaya, *The Kingdom of Johor, 1641-1728* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975), and Nesamalar Nadarajah, *Johore and the Origins of British Control, 1895-1914* (Kuala Lumpur: Arenabuku, 2000).

كان مهراجا جوهور يُعرف سابقًا بـ (داتو تمنغونغ أبو بكر)، ابن داتو تمنغونغ دايتغ إبراهيم، الذي تُركت له السيطرة على جوهور وفق شروط المعاهدة الموقَّعة عام ١٨٥٥ بين البريطانيين في سنغافورة وعلي سلطان جوهور.

مراحل مختلفة من ارتقائه سلم السلطة في جوهور، وعناصر الزيِّ والشعارات الملكية التي تشير إلى موقعه على مستوى الحكم الدولي - تذكِّر جميعها بحجم ذخيرته السياسية وتنوعها، وهي تقدِّم إلى جانب النصوص صورة للحاكم الذي استغلَّ الفرص التي أتاحتها العلاقة مع الكولونيالية لتدعيم سلطته وإعادة بناء الدولة التي حكمها. وقد اعتمد باحثون في الحقبة الكولونيالية صورًا كهذه للمحاججة بأن الحكام قد «تفرنجوا» رويدًا رويدًا من خلال صِلاتهم مع السلطة الكولونيالية واعتمادهم عليها. ولا ريب أن السلطان أبا بكر كان واحدًا من أكثر الحكام المالاويين «تفرنجًا» بالنظر إلى المؤشرات التي توحي بها رحلاته إلى أوروبا، وأنشطته الاجتماعية، وزيجاته[18]. إلا أن نفوذ أبي بكر وسط الحكام المالاويين الآخرين، وقوته الاقتصادية، وفطنته السياسية، تشير معًا إلى أن نجاحه أبعد كثيرًا من أن يقاس بمدى تغرُّبه.

وقد تمظهرت سياسة التمثيل في الطرق التي قدَّم الحكام أنفسهم من خلالها لأنصارهم، واللغة التي آثروا استعمالها للحديث عن سلطتهم وشرعيتهم، والقوانين والمؤسَّسات التي عملوا بها. وفي مقال يناقش رسم البورتريه الخاص بمحمد علي حاكم مصر، تحاجج إميلي ويكس Emily Weeks بما هو ضدٌّ للرؤية السعيدية للاستشراق بوصفه علاقة أحادية الاتجاه تبرز مقدرة الغرب على تمثيل الشرق[19]. فقد كلَّف محمد علي الفنان السير ديفيد ويلكي David Wilkie برسم صورة شخصية له، ومن المعلوم أنه عدَّل فيها وقدَّم نفسه من خلالها «في صورة تحمل سمات السلطة الدبلوماسية

---

(١٨) يعرض المتحف الملكي لجوهور صورًا فنية له بربطة عنق بيضاء وسوداء ومعه زوجتاه؛ إحداهما كانت إنكليزية والأخرى من أصل أتشيهي - هولندي. وقد توفي السلطان عام ١٨٩٥ في لندن.

(١٩) Emily Weeks, "About Face: Sir David Wilkie's Portraits of Mehmet Ali, Pasha of Egypt," in: Julie Codell and D. S. Macleod, eds., *Orientalism Transposed: The Impact of the Colonies on British Culture* (Vermont: Ashgate, 1998), p. 46.

يحاجج كوديل وماكليود بأن العلاقة الكولونيالية، مع عدم تكافؤها، إلا أنها تضمنت قدرًا من التبادل الثقافي، وأن الخطاب الاستشراقي كانت له آثار «تشريقية Easternizing» في إنكلترا. إن دينامية التشريق تستحقُّ الاستكشاف بصورة أكثر عمقًا في حقل القانون الإسلامي والسجالات المعاصرة للخطاب القانوني الإسلامي، وفي ضوء الدراسة البحثية للتغريب على وجه الخصوص بوصفه استراتيجية محلية لمواجهة الإمبريالية. انظر على سبيل المثال:

Philip Curtin, *Cross- Cultural Trade in World History* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), p. 251.

للجمهورَيْن البريطاني والمصري»[٢٠]. وعلى المنوال نفسه، كان الأمراء الهنود مدركين تمامًا ضرورة تقديم صور لأنفسهم تظهرهم بمظهر الإصلاحيين التقدميين المتفرنجين، بغية الحصول على اعتراف البريطانيين بهم سياسيًّا[٢١]. لقد توجَّب على الحكام أن يوازنوا بين تلميحاتهم المعلنة والمضمرة عن مطاوعتهم للأفكار الغربية - وخاصة حين تكون مصالح الإمبراطورية شديدة الأهمية؟ لكن لا تزال سلطتها محلَّ تفاوض - وبين حاجتهم إلى طمأنة أنصارهم المحليين، والتأكيد على استمرارية ولائهم للبنى والممارسات والأعراف الدينية القائمة. ولطالما كان المدى الذي بلغته عملية الموازنة تلك في تشكيل الاستراتيجية، والمحاكاة، والتواطؤ، أو التعاون - مثارَ جدل علمي[٢٢]. وبالمثل، جمع البريطانيون في إمبراطوريتهم بين مكونات محلية وبريطانية لإبراز صورة تجسد السلطة والمصداقية، ولبثِّ رسائل متنوعة في الوطن وخارج حدوده من خلال العِمارة، وفن التصوير، واللباس، والمراسم[٢٣]. وحين عرض الحكام المحليون والنُّخب هذه الرسائل؛ عُرضت على طيف واسع من الجماهير، بعضها كولونيالي، بينما تألَّف بعضها الآخر من أنصار محليين. إن استعمال شتَّى أنواع الأدلة - وهي هنا تمثيلات الدولة والسيادة في لوحات فنية ونصوص قانونية - يساعد في توضيح أن حكامًا مثل أبي بكر قد كيَّفوا إشاراتهم تبعًا لحاجاتهم السياسية، وأن ذخيرتهم اشتملت على معجم مركب متعدِّد اللهجات.

وتشير الأدلة البصرية والنصية إلى أن الذخيرة السياسية لأبي بكر تشكَّلت من رموز متعدِّدة المصادر؛ بريطانيا ونظامها الإمبراطوري،

---

(٢٠) Heather Streets, "Orientalism Transposed: The Impact of the Colonies on British Culture (review)," *Victorian Studies*, vol. 43, no. 1 (2000), pp. 144-146.

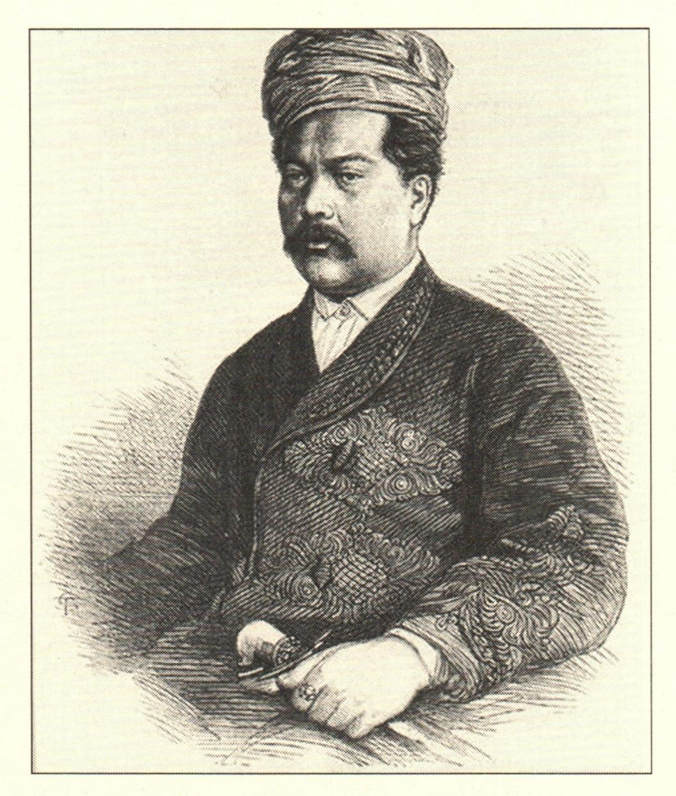
(٢١) Julie Codell, "On the Biographies of One of Abu Bakar's Contemporaries, the Maharaja of Baroda," in: Codell and Macleod, eds., *Orientalism Transposed: The Impact of the Colonies on British Culture*, and Julie Codell, ed. *Power and Resistance: The Delhi Coronation Durbars* (Ahmedabad: Mapin, 2012).

(٢٢) Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), pp. 85-92.

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **موقع الثقافة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤. (المحرر).

(٢٣) David Cannadine: *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2002); "The Context, Meaning and Performance of Ritual: The British Monarchy and the "Invention of Tradition"," pp. 101-164, and Bernard S. Cohn, "Representing Authority in Victorian India," pp. 165-210, in: Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

والإمبراطورية العثمانية، والشبكات المسلمة في المحيط الهندي. وكانت سلطنة جوهور نفسها واحدة من أكثر الولايات المالاوية تنوعًا في تكوينها، وتألفت من عدَّة إقطاعيات على شبه جزيرة مالايا إضافة إلى مقاطعة رياو وجزر لينقا، وهي مزيج من عناصر ثقافية تعود إلى مراكز السلطة في أورغ مينغ، وبوغيس، وملقا. وقد أدرك المالاويون في زمن أبي بكر - أبناء الأرستقراطية «رجال الأعمال المالاويون الأوائل... والموظفون، والمترجمون، وعمَّال الطباعة» - أن الكولونيالية تتوفَّر على مكاسبَ وخسائرَ في آن معًا، ووعَوا مبكرًا - في هذا الصدد - ضرورة وجود أنماط جديدة من الأدوات للتعامل مع «العيش بين عالمين»[٢٤].



الشكل الرقم (٦): أبو بكر؛ مهراجا جوهور

(٢٤) T. N. Harper, "The Politics of the Forest in Colonial Malaya," *Modern Asian Studies*, vol. 31 (2013), p. 13.

وفي شوارع بينانج وسنغافورة، بدأ الشبان في زمن أبي بكر، ممن تعلموا مثله على يد الأوروبيين في مدارس هدفت إلى تنشئة أبناء الطبقة الحاكمة في مالايا، بتبنّي «السراويل، والجوارب، والقمصان، والأحذية، تأسيًا بأساتذتهم. وقد ارتدت الفتيات الكبايا(*) Kebaya بدلًا من العباءة العربية الفضفاضة والعمامة ليبرهنَّ على أنهنَّ لم يتحولنَ تحولًا كاملًا»(٢٥). وفي الشكل الرقم (٦)، يظهر أبو بكر مرتديًا الباجو ملايو المالاوية حول خاصرته وقلنسوة معصوبة، ويبدو أن سترته مستوحاة من طُرُز عثمانية، وسيفه وجلسته سمتان مشتركتان في اللوحات التصويرية والفنية للحكام العثمانيين والغربيين على السواء(٢٦). وقد أشار زيُّ أبي بكر إلى ولاءاته الإسلامية والمالاوية، بينما عكست جلسته أعرافًا غربية في بورتريه الدولة، كما أن الجدائل على سترته وقماش لباسه ربما كانت مستوردة من الهند وبريطانيا(٢٧).

وفي عام ١٨٦٨، تقدَّم أبو بكر تمنغونغ جوهور حينذاك بطلب للحصول على لقب مهراجا، وهو لقب هندي لم يكن معروفًا في مالايا. وكان والد أبي بكر، قائد الأمن تمنغونغ دايغ إبراهيم، قد حاز السلطة على الولاية وفقًا لشروط المعاهدة الموقَّعة عام ١٨٥٥ بين البريطانيين في سنغافورة والسلطان علي في جوهور. وكان منصب التمنغونغ تابعًا في البداية لمجلس الأثرياء، المسيطر على الإقطاعيات في نطاق سلطنة جوهور. برزت أهمية المنصب في جوهور على يد التمنغونغ إبراهيم، لكن المطالبة بمنحه الخلافة في جوهور كانت مثارَ نزاع بين النبلاء المالاويين. وقد انهمك التمنغونغ إبراهيم ومن بعده ابنه أبو بكر أساسًا في تعزيز حقِّ سلالتهم، وتكيفت السلطة البريطانية

(*) **باجو كبايا**: هو نوع من الزيِّ المالاوي للنساء، يتكون من قميص نسائي، وعادة ما يكون ضيقًا ملتصقًا بالجسم من منطقة الصدر إلى الخصر وعريضًا نسبيًّا من أدنى الخصر إلى مبدأ الفخذين، أما التنورة فعادة ما تكون مشقوقة من الأسفل إلى ما دون الركبتين، أو تكون من قماش غير مخيط بطول مترين أو ثلاثة أمتار يُلَفُّ حول الخصر. والكلمة مأخوذة من كلمة «عباءة» العربية. والكبايا هي الزيُّ التقليدي للنساء حاليًا في أندونيسيا وماليزيا وسنغافورة وتايلاند وكمبوديا. (المحرر).

(٢٥) J. M. Gullick, *Malay Society in the Late Nineteenth Century: The Beginnings of Change*, East Asian Historical Monographs (Singapore: Oxford University Press, 1987), p. 192.

مُقتبس عن تقرير الصحيفة حول المالاويين في بينانج خلال خمسينيات القرن التاسع عشَر.

(٢٦) W. E. Maxwell, *Memorandum on the Introduction of a Land Code in the Native States in the Malay Peninsula* (Singapore: Government Printers, 1894).

(٢٧) آنابيل غالوب (Annabel Gallop)، مراسلات شخصية، ربيع ٢٠١٢.

الإمبراطورية مع هذا الهدف(٢٨). رأى المراقبون البريطانيون في هذا المسعى - التغريب الذي انتهجه أبو بكر - ميزة مهمة، ولعل أكثر هذه الشهادات شهرة - وربما أكثرها إدانة لاحقًا - هي تلك التي جاءت من السير هاري أورد الحاكم العام لسنغافورة، إذ وصفه عام ١٨٦٨ بأنه:

> نبيل إنكليزي في أذواقه وعاداته، وهو حاكم توّاق إلى تعزيز التقدُّم والحضارة لأفراد شعبه، والراجا الوحيد في شبه الجزيرة كلها، أو في الولايات المحاذية، الذي يحكم وفقًا لأعراف الأمم المتحضرة. إن صلته لعميقةٌ بالأمَّة البريطانية وحكومتها، ويشعر مع الدعم والتشجيع الذي يلقاه منهما أن بمقدوره على الأرجح تحقيق الفائدة لبلده إن اعتمد على استشارة الحكومة المحلية في الخطوات المهمة التي يتخذها على المستوى الإداري، بينما يكون جاهزًا في أيِّ وقت لوضع جميع موارد بلاده تحت تصرفنا(٢٩).

كانت جوهور بوابة تجارية تقع على الرأس الجنوبي من شبه جزيرة مالايا؛ ولذا فهي من الأهمية بمكان بالنسبة إلى المصالح التجارية والاستراتيجية البريطانية، وعلى الرغم من أن البريطانيين أبدوا تردُّدًا إزاء طلب أبي بكر غير المسبوق لمنحه لقب المهراجا، فإنهم استجابوا لطلبه(٣٠).

وبعد عقد من الزمن، في آب/أغسطس ١٨٧٨، طلب المهراجا دعم البريطانيين لتغيير لقبه إلى سلطان، وجاء الردُّ من حاكم مستوطنات المضائق سريعًا: «إنه لأمرٌ مكروهٌ إلى حدٍّ بعيد أن يتمَّ الاعتراف بالمهراجا سلطانًا؛ لأن ذلك سيكون عاملًا مهيِّجًا لشبه الجزيرة برمَّتها، وسرعان ما سيعقبه مطالب أكثر بالخلافة؛ الأمر الذي يعقِّد موقفنا بدرجة كبيرة». غير أن تعاون المهراجا كان مطلوبًا لمواجهة المصالح الهولندية والفرنسية في جنوب شرق آسيا، ووفرت ملكيته لأراض شاسعة إمكانية إنشاء السكة الحديدية في

(٢٨) Richard Olof Winstedt, *The Constitution of the Colony of the Straits Settlements and of the Federated and Unfederated Malay States* (London: Royal Institute of International Affairs, 1931).

(٢٩) C. D. Cowan, *Nineteenth- Century Malaya: The Origins of British Political Control,* London Oriental Series (London: Oxford University Press, 1961), pp. 38-39.

(٣٠) Andaya, *The Kingdom of Johor, 1641-1728*, and Nadarajah, *Johore and the Origins of British Control, 1895-1914.*

مالايا، كما أن نفوذه وسط الزعماء المالاويين الآخرين لا نظير له. وقد حافظت سمعتُه الطيبة على أهميتها بالنسبة إلى المصالح السياسية والاقتصادية البريطانية، واستجيب لطلبه في عام ١٨٨٥. وتكشف صيغة المعاهدة الموقَّعة عام ١٨٨٥، والتي جعلت المهراجا سلطانًا، عمَّا كان على المحكِّ لكلا الطرفين، والوسائل التي اتبعها كلٌّ طرف لشرعنة أعماله:

حيث إن سموَّه، مهراجا جوهور، قد أعلَم حاكم مستوطنات المضائق أنه بناءً على رغبة زعمائه وشَعْبِه قد حاز لقبَ السلطان، واتُّفق فوق ذلك، بالنظر إلى الصداقة المخلصة والمودَّة المتواصلة التي أظهرها السلطان لحكومة صاحبة الجلالة والإمبراطورة، والشروط التي ضمَّنها في مذكرته الدبلوماسية ـ أنه وورثته وخلفاؤه الذين يخلفونه بشكل قانوني وفق التقليد المالاوي، يجري الاعتراف بهم مستقبلًا تحت لقب جلالة سلطان الدولة وأرض جوهور، وتتمُّ مخاطبتهم على هذا الأساس(٣١).

لقد كان الجمع بين الشرعية المحلية والاعتراف الإمبراطوري من خلال تعديل لقبه إلى مهراجا مفتاحًا لنجاحه. وتوطَّد بفضل هذه المعاهدة نسقان من العلاقات: الأول بين أبي بكر، الذي لم يكن مرجحًا حصولُه على عرش جوهور فيما سبق، و«زعمائه وشعبه»؛ والثاني بين السلطان والبريطانيين. وقد أعلنت المعاهدة أبا بكر سلطانًا «بناءً على رغبة قادته وشعبه»، بلغة ناصحة لم تكن حتى حينه جزءًا من الحجج المنطقية التي استعملها الحكام المالاويون لإسباغ الشرعية على مواقعهم، لكنها تُستعمل الآن محاباة للمُثل البريطانية الخاصة بالعدالة وللقواعد الرئيسة في ولاية جوهور. في الوقت نفسه، أدرجت المعاهدة موضوع أبي بكر في سياق الحديث عن خلافة حكام ولاية جوهور بالشراكة مع سلاطين الولايات المالاوية الآخرين؛ أضفى التعبير: «أنه وورثته وخلفاؤه الذين يخلفونه بشكل قانوني وفق التقليد المالاوي» الشرعية على عمل بعيد عن التقليد، وإدراجه من ثَمَّ في نسق تقليدي خلقته السلطة الكولونيالية وألاعيب النُّخبة معًا بشكل جديد. وأشارت عبارة «الصداقة المخلصة» والإحالة إلى «الشروط» إلى الاعتبارات السياسية

---

(٣١) CO 882/4/22, 1885.

والاقتصادية المتعلقة بالسياسة البريطانية في المضائق. وقد تنازل السلطان عن إدارة السياسة الخارجية للبريطانيين، ومُنح - في المقابل - وعودًا بعدم التدخل في الولايات المالاوية.

لم تنصِّب المعاهدة أبا بكر سلطانًا على جوهور وحسب، بل إنها أيضًا وُقِّعت في لندن وليس في مالايا شأنها شأن كل المعاهدات الأخرى الموقَّعة مع السلاطين المالاويين؛ كما لم تجعله سلطانًا فقط، إنما جعلته كذلك السلطان السير أبا بكر برتبة فارس يحمل وسام القديس مايكل والقديس جورج.



الشكل الرقم (٧): السلطان السير أبو بكر؛ سلطان جوهور

Illustrated London News (London, England) February 28, 1891: 271.
Illustrated London News. Web. December 8, 2014.



الشكل الرقم (٨): الأمير جورج وليام فريدريك تشارلز؛ دوق كامبريدج الثاني (١٨١٩ ـ ١٩٠٤). نُشرت في تموز/يوليو ١٨٨٨.

وثمة تشابه ملحوظ بين السلطان في الشكل الرقم (٧) والأمير جورج؛ دوق كامبريدج في الشكل الرقم (٨)، من حيث الزيّ والوقفة: كان الأمير جورج أستاذاً أعظمَ لوسام القديس مايكل والقديس جورج في الفترة التي منح فيها أبو بكر هذا الوسام، والقائد العام للجيش البريطاني من ١٨٥٦ ـ ١٨٩٥. ويُمنح هذا الوسام تقديرًا للخدمات التي يؤديها المكرَّمون في المستعمَرات وفي الشئون الخارجية. ونرى أن السلطان والأمير في البورتريه الرسمي ـ الشكلين (٧) و(٨) ـ يرتديان شارة الوسام، الذي يجسد القديس مايكل وهو يُخضع الشيطان الذي غالبًا ما يُصوَّر على هيئة مخلوق بربري، كما نلحظ الهلال والنجمة العثمانيين على معطف السلطان المطرَّز

والقلبَق(*). وفي صوره الأخرى الـمُلتقطة خلال هذه الفترة، ارتدى السلطان أوسمة خاصة بعائلته الملكية سُكَّت حديثًا، تشبه الأوسمة العثمانية والبريطانية.

وقد ظهر الشكل الرقم (٩)، وهو الأخير في مجموعة تمثيلات السير أبي بكر سلطان جوهور التي نعرضها، في صحيفة فانيتي فير Vanity Fair عام ١٨٩١.



الشكل الرقم (٩): سلطان جوهور ١٨٩١. نُشرت في *Vanity Fair* print: "HH Tunkoo Abubeker Ben Ibrahim, Sultan of Johore 1891," *Vanity Fair Album*, 23 (1891), p.19. (London: Vanity Fair, 1869-1912).

(*) غطاء الرأس. (المحرر).

وتعكس الصورة بجلاء تماثلًا رمزيًا في القرارات القانونية والسياسية التي اتخذها السلطان في مسعاه للتوفيق بين حقيقة السلطة الكولونيالية البريطانية في الإقليم، وسيادته الخاصة على جوهور بوصفه عاهلًا مستقلًّا لمالايا وحاكمًا مسلمًا لها. ارتدى السلطان صليبًا مالطيًّا مع ربطة عنق سوداء، وغطاءَ رأس قريب لذلك المستخدَم في الإمبراطورية العثمانية والمزيَّن بالهلال والنجمة، إضافة إلى الباجو ملايو حول وسطه (لباس تقليدي مالاوي مكوَّن من سروال وقميص). وتدلِّل مجموعة البورتريهات هذه على وعي دينامي ومتبصِّر بالرموز المتعدِّدة الخاصة بالولاء والسلطة، وعلى أن هذه الرموز قد وظَّفها حكام مثل أبي بكر بالرغم من - أو ربما بسبب - تناقضاتها والتباساتها. ولم تكن ترجمة المظهر الرمزي إلى أداء قانونيٍّ وسياسيٍّ بالطبع منتظمة ولا سَلِسة، بل كانت تمثيلًا ذاتيًا وإعلانًا للسلطة أمام جماهير متعدِّدة المشارب اتكأ على آليات متماثلة لتحقيق غايات متماثلة.

صُنِّف أعضاء النُّخب المحلية، التي عُدَّت الآن مستفيدة من التدخل الكولونيالي، على أنهم متعاونون أو آباء مؤسِّسون للدولة الحديثة. علاوة على ذلك، اتسم الإرث الذي خلَّفته شخصيات مثل أبي بكر بالتناقض الشديد، وترك على الدوام آثارًا غير متوقعة على الدول التي أسهمت هذه النُّخب المحلية في تشكُّلها. في مالايا - على سبيل المثال - يبدو أن التدخل البريطاني قد سهَّل مأسسة المضمون القانوني الإسلامي ليشمل رقعة أكبر بكثير من مساحة شبه الجزيرة المالاوية. وكان القانون الإسلامي ومؤسَّسات القانون البريطانية حكَمًا قضائيًا يعمل في ثنايا الممارسات العُرْفية وبين النُّخب التي تسيطر عليها، متخذًا في الغالب جانب الممارسات العُرْفية المالاوية المشوبة بمضمون الشريعة التي يطبقها الزعماء المحليون بنسب متفاوتة adat temenggong، على حساب المبادئ الأمومية والنسب الأمومي التي حكمت المجتمعات المحلية adat pepatih. وكان الطابع البطريركي للقيم الفيكتورية، والممارسات العُرْفية المنتقاة بعناية، إلى جانب مضمون الشريعة والنزعة القومية الوليدة - قد أنتجت معًا نخبًا مسلمة (محبين لإنكلترا، ومناهضين، وبطريركيين، وديمقراطيين). لقد كانت نخبًا هجينة، وكان لها - أي هذه النُّخب - من التأثيرات على الدولة المسلمة ما يمكن قراءتها بأكثر من طريقة.

ومثلما كانت الحال في الهند - حيث ولَّد تطبيق القانون الأنغلو - محمدي منظومة كاملة للقانون تأسَّست على جزء ضئيل من الفقه القانوني الإسلامي - تأسَّست «التسوية الأولية مع المالاويين» على المصالحة مع الطبقة الحاكمة، وكان لهذه التسوية أثرٌ مثيرٌ للسخرية نوعًا ما؛ إذ إنها أعادت نظام السلطة الفعلي الذي كان قائمًا سلفًا»(٣٢). وعلى ضوء سعيها لخَلْقِ حكَّام ذوي سيادة على شاكلة فيكتوريا [الملكة - م]، رفعت القواعد البريطانية للحكم غير المباشر في مالايا السلاطينَ إلى قمة هرمِ الدولة، واستبدلت الزعماء المستقلين أو استبعدتهم وحطَّت من منزلة الرجالَ النافذين، وأسَّست - إضافة إلى ذلك - مقامًا للسلطة في كل ولاية يدور في فلك القصر الملكي. وقد قَبِل السلاطين مخصصات الدولة، وأنفقوا أموال الدولة، ووزعوا الألقاب، معزِّزين بذلك مكانتهم الرفيعة التي تمثل مركزًا لسلطة الدولة.

ولا يقدِّم نموذج [إدوارد] سعيد للاستشراق - وهو نقطة استهلال مُثْمِرَة ومهمَّة في هذه الدراسة ودراسات أخرى سواها - تفسيرًا لأفعال النُّخب المحلية التي ولَّدت استراتيجياتها المستقلة ومصالحها في مواجهة السلطة الكولونيالية تحالفات غير متوقعة، وبنى ثقافية جديدة، وخطابات جديدة للسلطة. لقد كانت سلطة التمثيل، وفقًا لمحاججة سعيد وميتشل، مقوِّمًا حاسمًا للمشروع الإمبريالي. وفي حين يمكننا قراءة أعمال سلطان جوهور بوصفها ضربًا من الاستشراق الذاتي، وهي قراءة لها جاذبية مفهومية خاصة لا ريب(٣٣)، فقد مثَّلت النُّخب المحلية نفسها مستخدمة أدوات مرنة ومتعدِّدة أمام جماهيرها متعدِّدة المشارب، بغية تحقيق مرام تختلف تمامًا عن مرامي المشروع الإمبريالي. ويمكن القول إن سلطان جوهور والنُّخبَ الحاكمة المشابهة (نوَّابي الهند «في الولايات الأميرية وفي الهند البريطانية»، وخديوات مصر) كانوا «روَّادًا كريوليون»(*) على طريقتهم الخاصة.

---

(٣٢) Muhammad Kamil Awang, *The Sultan and the Constitution* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), p. 29. Awang cites: CO 273/445, 30 November 1894; CO 273/281, 11 September 1902, CO 273/189, 2 August 1893.

(٣٣) Shaden Tageldin, *Disarming Words: Empire and the Seductions of Translation in Egypt* (Berkeley, CA: University of California Press, 2011).

(*) **Creole**: اشتُق المصطلح من كلمة كريولي الفرنسية المأخوذة عن crioulo البرتغالية، وتشير في الأصل إلى أبناء المستوطنين البرتغاليين الذين ولدوا ونشأوا محليًّا في المستعمَرات، وتُستعمل في =

وإذا استحضرنا هذه العبارة، ومعها المسارات التي وضعها أندرسون لتطور النزعة القومية وتشكُّل الدولة بالتبعية، فسيكون ما يلي صائبًا: في غضون النصف الثاني من القرن التاسع عشَر تحديدًا، بدأ التأثير المتبادل بين رواية النُّخب الحاكمة وسرديات اليقظة القومية الشعبية الوليدة. وقدَّم أفراد النُّخب الحاكمة أنفسهم إلى محاوريهم الإمبرياليين بوصفهم متفرنجين، وأمميين، وتقدُّميين، وموالين، وبلغوا بذلك درجة من الاستقلال الذاتي وحافظوا على مقومات سيادتهم. ومع نهاية القرن التاسع عشَر، كانت هذه النُّخب نفسها على وعي تامٍّ بضرورة ظهورها بمظهر الممثِّل لشعبه؛ الشعب الذي شُحذ وعيه القومي إثر القمع الذي خَبِره على يد الحكام الكولونياليين والمحليين، وتحفَّز بفضل صعود الإعلام المطبوع، والتنقُّل بين البلدان ومؤسَّسات الدولة. وقد لعب التوحيد القياسي للقانون، واستئصال النُّخب والمؤسَّسات الفقهية الإسلامية، إضافة إلى عمليات التنصيص والتقنين التي سنتطرق إليها تفصيلًا في الفصلين السادس والسابع - معًا دورَيْن اثنين؛ لقد ساعدت في تدعيم بعض مقومات الحكم المحافظ، بينما عملت بوصفها ركيزة لبناء الدولة بما يتماشى مع التوجهات الشعبوية.

وقد انصبَّت جهود السلطان لتمثيل نفسه ودولته، بوصفه جديرًا بحكم ذاتي عصري، وثري، وفعَّال، وعقلاني، ومتنوِّر - على حقول القانون والإدارة بوجه خاص. وبلغت هذه الجهود ذروتها خلال السنة الأخيرة من حياته، في إعلان دستور جوهور الذي أقرَّ تفاصيل الحكم المستقل لجوهور، ومهامَّ مجلس الوزراء والمجلس التشريعي، وأرسى الإسلام دينًا للدولة، ووضع السلطان على رأس هذه الدولة. وكان ذلك في حقيقة الأمر دستورًا؛ أي الدستور الأول لمالايا. وقد وضع مسودة الوثيقة مستشارو السلطان القانونيون في سنغافورة (أبرزهم بوكلي C. B. Buckley من شركة المحاماة Rodyk and Davidson) ووزراؤه (رئيس الوزراء جعفر بن الحاج محمد، ووزير الدولة عبد الرحمن بن أنداق). غطت الوثيقة أربعة جوانب: موقع السلطان

= لغات كثيرة للإشارة إلى المعنى نفسه، إضافة إلى نشوء ما يسمى «اللغات الكريولية»، أي اللغات الهجينة، في السياق نفسه. وقد آثرنا الحفاظ على أصل الكلمة وعدم ترجمتها، لذيوعها عربيًّا من خلال ترجمة الأستاذ ثائر ديب لكتاب بندكت أندرسن: **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**. (المترجم).

وسلطاته ـ مجلس الوزراء ـ مجلس الدولة ـ قضايا العدالة والمصطلحات والإسلام(٣٤).

وإذا أخذنا توقيتها في الحسبان (فقد كان السلطان مريضًا وتوفي في السنة نفسها)، يمكن عدُّ دستور ١٨٩٥ محاولة لترسيم بنية الدولة ومنصب السلطان وخلفائه، وهو ما كان مكفولًا إلى حينه بواسطة المعاهدات الموقعة مع البريطانيين. وكان للدستور شرعية تفوق المعاهدات؛ إذ لا يمكن إبطاله أو تعديله ببساطة من قِبل البريطانيين خصوصًا؛ إذ شكَّل الأخيرون التحديَ الأكبر لاستقلال ولاية جوهور في تلك المرحلة. وتدعم لغة الوثيقة هذه الجدلية؛ إذ ينص القسم ١-١ على أن: «يحكم الراجا ولاية جوهور ويملكها، وكل الأراضي الواقعة في نطاقها... باتفاق جميع أعضاء مجلس وزرائنا ومجلس الدولة». وفي الوقت نفسه، تركت لغة الدستور المجال مفتوحًا لإمكانية تفسير سلطة السلطان بحيث تكون مرهونة بتأييد المجالس. ويعاقب القسم ٢-٢ على الرغم من ذلك من يطعنون في مقام السلطان وسلطته، على أن تُترك عقوبات الخيانة لتقدير السلطان.

> من الواضح أن جلالته قد عدَّ الدستور أداة لتدعيم مقامه من خلال اختياره نخب الدولة للعمل في الحكومة. واعتقد أن استقلال ولاية جوهور، حين لا يكون ثمة تهديدات داخلية، يمكن حمايته. إن ترسيم حقوق السلطان على جوهور وشَرْعَنة الحكومة الحالية عُدَّ أمرًا جوهريًا في حينه بسبب تنامي النفوذ البريطاني في الولايات الملاوية(٣٥).

بعد عدَّة سنوات من تاريخ البورتريه الأخير في مجموعتنا، شجَّع السلطان إبراهيم تبنِّي **مجلَّة الأحكام العدلية** العثمانية (تقنين الشرائع التجارية الحنفية، ١٨٨٥)، معلنًا عام ١٩١٣ عن صدور **مجلَّة أحكام جوهور** (قانون الأحوال المدنية الإسلامية)(٣٦). وقد أصدر السلطان أبو بكر الدستور الأول

---

(٣٤) Sahari Jantan, "Mesyuarat Kerajaan Johor 1895-1914 [the Johor State Council 1895-1914]," (Thesis, Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur, 1975).

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) Abdul Jalil Borham, *Majalah Ahkam Johor: Kod Undang- Undang Sivil Islam Kerajaan Negeri Johor 1331h/1913m* [Majalah Ahkam Johor: The Islamic Civil Code of the State of Johor, 1331H/1913AD] (Johor: Universiti Teknologi Malaysia Skudai, 2002). =

لشبه الجزيرة عام ١٨٩٥، وهو الدستور الذي حفظ للإسلام مكانته بوصفه دينًا للدولة، وأعاد تعريف هذه الدولة وفقًا لمعجم سياسي لم يكن معروفًا في جوهور إلى ذلك الوقت. غالبًا ما فُسرت التعدُّدية القانونية بالإحالة على الدولة الكولونيالية، التي فُرضت القوانين الأوروبية على منظومة القوانين المحلية استنادًا إليها، ولكن هنا ليس ثمة قَسْر على تبنِّي القانون، كما لم تُستمد تعدُّدية ذلك القانون من المصادر الأوروبية فقط. ولم تكن جوهور خاضعة لنظام الحكم المباشر كما كانت الحال عليه في الولايات المتحدة الملاوية. وعلاوة على ذلك، لم تُشر التقارير الخاصة بالمسئولين الكولونياليين ولا الروايات التاريخية الملاوية إلى هذه التغييرات إلا على أنها قرارات سياسية طوعية من جانب السلطان ومجموعة مستشاريه. وفي حقيقة الأمر، فاقت آثار هذه التغييرات أي تغيير آخر في اتحاد الولايات، وفي مستوطنات المضائق الواقعة - إلى حدٍّ ما - تحت الحكم البريطاني المباشر. وعلى الرغم من ذلك، ينبغي توخي الحذر لتوضيح نمط التعدُّدية الذي خلقته قرارات التبنِّي هذه؛ **أولًا**: كانت المجلَّة العثمانية نفسها محاولة لعَصْرَنة بعض مكونات القانون الإسلامي في مواجهة الضغوط الأوروبية. **ثانيًا**: ربما لم يتخلَّل إجراء هذه التغييرات تدخلًا قسريًا كولونياليًا، لكنها أُجريت في ظلال الهيمنة الكولونيالية بلا ريب. وإذا ركزنا على مظهر السيادة حال التبنِّي، ربما أمكننا رؤية القانون من منظور السلطان ومستشاريه في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشَر؛ أي على أنه جزءٌ من استراتيجية الحفاظ على السيادة وتدعيمها من خلال توظيف الإمكانات الدولية التي أتاحتها شبكات السلطان السياسية والدبلوماسية. وسيمكننا حينئذ رؤية الصيغة التي تحوَّل وفقها هذا المنطق وتكيَّف بما ينسجم مع الضرورات السياسية والاستراتيجية.

جرت المساعي العثمانية لتقنين مسائل محدَّدة في الشريعة وضبطها من خلال **مجلَّة الأحكام العدلية**، في ظلِّ الضغط الإمبريالي الأوروبي. وقد قنَّنت المجلَّة أحكامًا تتعلق بالتجارة، كما اشتملت على مسائلَ خاصة

= يتتبع برهام المجلة بدءًا من تصنيفها على يد هيئة ترأَّسها وزير العدل العثماني أحمد جودت باشا وأشرف عليها شيخ الإسلام. وقد تبنَّاها السلطان العثماني عام ١٨٨٥، ثم تبنَّاها سلطان جوهور (أبو بكر) عام ١٨٩٣، وتُرجمت إلى الملاوية على يد ابنه السلطان إبراهيم عام ١٩١٣، وجعَلها الدليل الرسمي لقانون الشريعة في جوهور.

بالشهادة (البيِّنة)، والأيمان، وقاعدة الحكم[٣٧]. وأسفرت الجهود المبذولة في إصلاح الاقتصاد العثماني عن طريق تطبيق الفقه القانوني الحنفي على الصفقات التجارية في سياق القانون الحديث، المبوَّب، والمنضبط، و«العقلاني» - أسفرت عن انقسام بين هذه القوانين «العقلانية» وأحكام الشريعة الراسخة والمتصلة بحقول القانون الأخرى، ولا سيما الأسرة، والزواج، والمواريث. وتشير جين كولير Jane Collier إلى أن الإصلاحات التي أُجريت وفق منطق تنظيم الاقتصاد بشكل واضح، ربما قد خلَّفت نتائجَ غير مقصودة، لكنها بالغة الأثر في النهاية:

> لقد خلقت «عقلنة» التبادلات السوقية أنماطًا أخرى من تبادل الملكية، مثل تلك المتعلقة بالزواج، والمواريث، والأنساب، والتبنِّي - بوصفها محكومة بمبادئ «لاعقلانية» (عاطفية أو دينية). وبالمحصلة، كرَّست الإصلاحات العثمانية - التي أخضعت التبادلات التجارية إلى متطلبات الحداثة، والمنطق، والقانون - حياة الأسرة كميدان محكوم بالتقليد، والعاطفة، والبيولوجيا[٣٨].

وتمثل مجموعة اللوحات التي استعرضناها آنفًا مصدرًا للمعلومات حول الطرق التي تم تمثيل مفاهيم السلطة، والشرعية، والمصداقية بها في مالايا القرن التاسع عشَر، بما يتيح لنا قراءة آلية إبراز هذه المفاهيم للجماهير المتعدِّدة المشارب على نحو مختلف، وكيفية تبدُّلها عبر الزمن. وما لا يتضح من خلال قراءة القوانين والمذكرات، يتضح مباشرة في قراءة هذه اللوحات، وهو أن النُّخب المحلية كانت ماهرة في ترجمة رموز كثيرة في آن واحد. وكما حاججت ويكس في دراستها لنُخب مشابهة (السلطان العثماني عبد المجيد الذي حكم بين ١٨٣٩ - ١٨٦١، ومحمد علي باشا في مصر ١٨٠٥ - ١٨٤٨)، كانت اللوحات الشخصية الفنية جانبًا معتمَدًا من الدبلوماسية الدولية، ومقومًا من مقومات التبادل بين الشرق والغرب تتوجب

---

(٣٧) كانت أقسام **مجلّة** جوهور هي: ١. «البيع والشراء»؛ ٢. «الإيجار، والرواتب، ومدفوعات العمال»؛ ٣. «الكفالة»؛ ٤. «الحوالة»؛ ٥. «الرّهن»؛ ٦. «الأمانة»؛ ٧. «الهِبة»؛ ٨. «المصادرة، والأضرار»؛ ٩. «الحجر، والإكراه، والشفعة»؛ ١٠. «تكوين الشركة»؛ ١١. «الوكالة»؛ ١٢. «الصلح، والإبرار»؛ ١٣. «الإقرار»؛ ١٤. «الدعوى»؛ ١٥. «البيِّنة، واليمين»؛ ١٦. «القضاء».

(٣٨) Collier, "Intertwined Histories: Islamic Law and Western Imperialism".

إدارته بعناية. ووفقًا لمحاججة ميشيل لافان، فإن ترجمة المفاهيم السياسية داخل مالايا قد وسَّع دائرة المعاني المتوفرة للنُّخب المسلمة لوضع معجمهم الخاص من بين عدد غفير من النصوص والسجلات.

لقد مثَّلت النصوص القانونية سلطة الدولة والشرعية أمام جماهير متعدِّدة، ولعبت دورًا حاسمًا في الدبلوماسية العامة للسلطان وفي كفاءته السياسية الداخلية كذلك، كما أسَّست بنية خطابية نهل منها العديد من الحكام في شبه الجزيرة. إضافة إلى ذلك، يقدم تبنِّي المجلَّة العثمانية و**مجلَّة أحكام جوهور** في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشَر توضيحًا لأساليب الاقتباس، والترجمة، والإسقاط. أسوة بالبورتريهات التي أبدعها الرَّسام والمرسوم، ووُظفت فيها تركيبة من الرموز والمؤثرات، ساعد تبنِّي أدوات قانونية مستقاة من تشريعات «إسلامية» و«غربية» في إظهار ولاية جوهور وعاهلها بمظهر حداثي، تقدُّمي، ورسمي، وموثوق. كما أسهمت في تدعيم خلافة جديدة وفي درء التدخل البريطاني المباشر. وكان لتشعبات القانون المؤسَّسية تبعاتٌ بعيدة المدى على مستقبل ولاية جوهور، ونخبها الحاكمة، وعلى ماليزيا نفسها.

شملت جهود سلطان جوهور في المحافظة على استقلال ولايته أمام التجاوزات البريطانية القيامَ بإصلاحات على المستويين الإداري والقضائي، بما في ذلك الدستور الذي أطَّر مقامه وأكسبه الشرعية، لكنه قلَّص سلطته بحيث يؤدي دوره بالتنسيق مع حكومة الدولة ومسئوليها. وفي العقد الذي تلا ذلك، نجم عن هذه الإجراءات تغيُّرات في العلاقة بين السلاطين والنُّخب الأخرى - مثل المفتين - في الدولة. وعليه، فإن ربط الإصلاحات بالتغريب والعَصْرنة لا يُعدُّ مفسِّرًا؛ إذ إن هذه الخطوات قد اتُّخذت لحماية سلطة النُّخب المحلية والمحافظة على مكانة القوانين ما قبل الكولونيالية، وكذلك لا يمكن عدُّها بالمثل مجرَّد إجراءات محافظة بحتة. ولعل القصد منها كان تعزيز سلطة السلطان، غير أنها أيضًا مكَّنت النُّخب التي أُقصيت قبلًا عن الاتفاقيات بين السلطان والبريطانيين من العودة مجددًا.

ذاع صيت تقارب أبي بكر والبريطانيين، وصيت الحكم الذاتي الذي تحقَّق في مصادقته الاستراتيجية على الدستور؛ الأمر الذي وفَّر مجموعة أخرى من النماذج وسط الولايات المالاوية. ففي عام ١٩١١، حين تبنَّت

ولاية ترغكانو (دار الإيمان) دستورًا، حرَّمت وثيقته صراحة أن يتنازل السلطان عن الدولة أو أيٍّ جزء منها إلى حكومة أجنبية أو سلطة أوروبية، وعدَّت الوزراء أو أعضاء مجلس الولاية الذين يدفعون بهذا الاتجاهِ في عداد الخونة(٣٩). استُمدَّ دستور ترغكانو في معظمه من نموذج جوهور، بما في ذلك استراتيجيته الشاملة لتدعيم سلطة السلطان في مواجهة التدخل البريطاني (التدخل السيامي في حالة ترغكانو). إضافة إلى ذلك، فرض هذا الدستور قيودًا أشدَّ على أعمال النُّخب الحاكمة في ميدان السياسة الخارجية والسيادة الإقليمية على نحو خاص. ومع أن الوثيقة حفظت منزلة الحاكم بوصفه صاحبَ سيادة، فقد أضحى القانون بحلول عام ١٩١١ أداة للتحايل على المطالب البريطانية المحتملة، والتي تهدف إلى تحقيق السيطرة عبر نزع سلطة النُّخب الحاكمة.

وقد تباينت مركزة اللغة والرموز الإسلامية بين الولايات المالاوية وتعاظمت في أوائل القرن العشرين تبعًا للمكانة النسبية للمؤسَّسات والنُّخب الإسلامية(٤٠). في ولاية قدح على الجانب الآخر من شبه جزيرة مالايا، كانت ولاية السلطان المستقلة محاصرة بالسياميين على الحدود الشمالية (كان يؤدي إليهم جزية) والبريطانيين على الحدود الجنوبية (كانت بينانج أولى الولايات المالاوية تحولًا إلى واحدة من مستوطنات المضائق عام ١٧٨٦). وهنا اعتمدت قدح على العلاقة الوثيقة مع البريطانيين لمنع تقدُّم السياميين، والعكس بالعكس. وعلى الصعيد الداخلي، كانت النُّخب الإسلامية مقرَّبة من ديوان السلطان ونصيرًا رئيسًا له أيضًا. وبناءً على ذلك، بقيت المقومات الإسلامية للحوكمة - الحضور النافذ **للعلماء** في المحاكم والإدارة، وسلطاتهم الاستشارية - جانبًا من استراتيجية الحفاظ على استقلال الدولة في قدح وترغكانو، وبشكل فاق كثيرًا ما كانت الحال عليه في جوهور. وحيث

---

(٣٩) Art. 14, 26, Terengganu Constitution 1911.

(٤٠) يتعقَّب لافان بروز المصادر العربية المطبوعة في المنطقة أواخر القرن التاسع عشر بوصفه عارضًا للمضي قدمًا نحو تشكيلات معَولَمة جديدة للإسلام بعيدًا عن النماذج العاميَّة القديمة للخطاب الإسلامي. انظر:

Michael Francis Laffan, "The New Turn to Mecca: Snapshots of Arabic Printing and Sufi Networks in Late- Nineteenth Century Java," *Revue des Mondes Musulmans et de la Mediterranee*, vol. 124, no. 2 (2008).

إن دستور جوهور تطرَّق إلى ذكر الإسلام وأفسح مجالًا للمؤسَّسات الإسلامية، فقد فُهم من اعتماد السلطان المحدود على النُّخب والمؤسَّسات الإسلامية واهتمامه بتوظيف هذه المؤسَّسات ضمن نطاق الدولة، أن استخدام الإسلام في النصِّ المكتوب سيكون في حدوده الدنيا.

وفي خطوة جليَّة لإبراز الطابع المسلم لترغكانو في مواجهة السياميين والضغط الإمبريالي البريطاني، أتى استخدام العربية في دستورها للإشارة إلى الإسلام والمؤسَّسات الإسلامية. عُرف سلطان ترغكانو زين العابدين الثالث (١٨٨١ ـ ١٩١٨) في المصادر المالاوية والبريطانية المعاصرة بالورَع، وقد أدى فريضة الحجِّ بعد فترة وجيزة من إعلان الدستور(٤١). وبناءً على ذلك، تناغمت أسفار السلطان، وأنصاره، وسياق كلامه مع سياسة التمثيل الخاصة به وبولاية ترغكانو وفق مصطلحات إسلامية صريحة تدين بالكثير للغة الإسلام العربي الطابع. وقد عُنونَ الدستور نفسه رسميًّا بالعربية والمالاوية: **إتقان الملوك بتعديل السلوك** [دستور المنهج السيادي الأغر: قوانين دستور ترغكانو](٤٢). وتتضمَّن الطبعة الرسمية لهذه الوثيقة عبارة عربية تنصُّ على أن القانون قد أصدره السلطان المشار إليه بـ**سيِّد المورسليم** (سيِّد المتقين) **الواثق بالله القوي المتين السلطان زين العابدين الثالث**، كما اشتمل النصُّ نفسه على عدَّة مصطلحات عربية(٤٣) وإسلامكيتية(*).

وكان وضع القانون الإسلامي في العهد الكولونيالي على قدم المساواة مع دور واحد من أدواره السابقة عارضًا لتحديث جوهور أيضًا. وفي هذه الحالة، أُجري التحديث من قِبل الحاكم المحلي، واتخذ تقسيم الدولة بين

---

(٤١) Hugh Clifford, "An Expedition to Kelantan and Trengganu: 1895," *MBRAS*, vol. 34, no. 1 (1961), reprint 1992; Buyong Adil, *Sejarah Terengganu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002), and Hashim Musa, "The Terengganu State Legal Text of 1911 Analysis of Islamic Influence in Statecraft and the Authority of the Ruler in a Malay State," *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities*, vol. 20, no. 3 (2012), pp. 683-694.

(٤٢) الترجمة الإنكليزية التي اعتمدناها هنا هي الترجمة الإنكليزية الرسمية لمطبوعات عام ١٩١٣.

(٤٣) Musa, Ibid., p. 690.

(*) **Islamicate**: مصطلح نحته المؤرخ مارشال هودجسون، ليس للإشارة إلى الإسلام من حيث كونه دينًا في حدِّ ذاته، وإنما للتركيبة الاجتماعية والثقافية التي ترافقت مع الإسلام تاريخيًّا، أي ثقافة الديار الإسلامية وتركيبتها الاجتماعية ليس بين المسلمين فحسب، بل وغير المسلمين كذلك. (المترجم).

«قضايا تتصل بقانون الإسلام» وقضايا أخرى بعيدة عنه مسارات متباينة. وبينما أفضى إصلاح المجلَّة في الحالة العثمانية إلى فصلها عن ميادين الشريعة الأخرى، واضعًا المجلَّة في إطار حداثي، وقانون الأسرة في إطار تقليدي ـ عُدَّ تبنّي المجلَّة في جوهور دليلًا على أن القانون الإسلامي يمكن أن يكون حديثًا، ويمكن بالتبعية أن يكون جزءًا من القاعدة التأسيسية للدولة المسلمة الحديثة. وأجرت ولايات أخرى في شبه الجزيرة، كولاية سلانجور، مراجعات بشأن العُرْف القانوني الإسلامي. لكن ولاية جوهور، ومن خلال تبنّيها للمجلَّة، أدخلت المعاملات التجارية إلى مجال القانون الإسلامي بأسلوب جديد غير مألوف. والسياق المهم ها هنا: في نظام جوهور، حيث امتزجت الأعراف التجارية الصينية، والعقود البريطانية، والأحكام الأمومية المالاوية، كان تقنين الفقه الحنفي العثماني خطوة نحو العصرنة والأسلمة في آن معًا.

ولـمَّا كانت عملية العصرنة والبقرطة هذه قد قُرئت على أنها موتٌ فعليٌ لنظام الشريعة، اتضح من تعقُّب تفاصيل هذه السيرورات كما تكشَّفت في مالايا أواخر القرن التاسع عشَر وأوائل القرن العشرين، أن ضروبًا جديدة من السياسة قد جرى بناؤها ضمن مؤسَّسات الدولة، والإسلام، والقانون الإسلامي. وربما كان الغرض من التشريع القانوني الذي بدأه السلاطين في مالايا هو استئثار الدولة بالإسلام ومؤسَّساته، بيد أن إدراج المؤسَّسات والمفردات الإسلامية في الذخيرة الإدارية للدولة، وفي وثائق مثل المجلَّة والدستور، أسَّس علاقة من نوع جديد بين الدولة والإسلام. وكانت هذه المقايضة موضوعًا مركَّبًا بالنسبة إلى النُّخب القانونية الإسلامية، فقد حدَّت من سلطة المؤسَّسات الإسلامية واستقلالها، غير أنها جعلتها مرجعًا رئيسًا لشرعية الدولة، وضمنت لهذه النُّخب موقعًا في سدَّة الحكم. وهنا مجددًا، أسفرت سيرورات القضاء الكولونيالي، التي فصمت العرى بين مضمون الشريعة والتحكيم القضائي والتشريع، عن ترقية نخب إسلامية منتقاة لتحتل مواقعَ حكومية، ومهدت السبيل أمامها لتستثمر في النظام الجديد للدولة. وتأسَّست أيضًا هياكلُ إدارية، مثل شعبة الديانة والتعليم، وزادت بقرطة الإسلام والحياة المسلمة، ودخلت رسميًّا في نطاق عمل الدولة. ولتسليط الضوء أكثر على مدى إدماج السلطة الدينية في الدولة، نرى أن مفتي جوهور

في الوثيقة الأولى (وهو أعلى منصب إسلامي رسمي في الولاية) قد وقَّع عن نفسه باسم «الحقير» (الذليل)، بينما وقَّع مع صدور الطبعة الثانية من المجلَّة بعبارة «تحت الأمر».

وإبَّان ذلك كان يجري إدراج المجلَّة ضمن البنية الهرمية لقانون الدولة، والتي اتضحت في إطارها معالم دستور الدولة العلمانية. وقد طُلب إلى السلطان، وأجاب بالإذن باستخدامها كمصدر واحد للقانون الإسلامي للدولة، إلا أن دستور جوهور قد حلَّ محل المجلَّة[٤٤]. وفي الوقت الذي صدرت فيه طبعتها الثانية، اتضحت ملامح العلاقة بين المجلَّة والدستور، لتسمح «لكل الموظفين، والقضاة الجزئيين، والقضاة بعامة في ولاية جوهور»، باستخدام المجلَّة «في القضايا ذات الصلة بقانون الإسلام»[٤٥]. وكان لهذه العبارة الأخيرة، منذ توقيع معاهدة بانكور ١٨٧٤، دلالة نوعية بالنسبة إلى الولايات المالاوية، فقد تقيَّد الإسلام بقضايا الثقافة والشعائر الدينية، على عكس قضايا الدولة، والمالية، والإدارة، وما شابهها. ولم تكن المجلَّة ـ بطبيعة الحال ـ نصًّا قانونيًّا للاستهلاك العام، وقد استمرت باللغة العربية على مدى عقدين قبل ترجمتها إلى المالاوية. وبينما جرى تبنِّيها عام ١٨٩٣، لم تصدر طبعتها الأولى في مالايا قبل عام ١٩١٣. وتستهل المجلَّة نصوصها الأولى بالقول: «يتضمَّن هذا الكتاب مداولات في أحكام الفقه المستقاة من شريعة الإسلام، والتي استخدمتها حكومة جوهور باللغة العربية في الماضي»[٤٦]. ويساعد ذلك في توضيح كيفية كون تبنِّي النص الحنفي في السياق الشافعي كان ممكنًا بقليل من التوفيق المبدئي أو الشروع في التفسير، فقد سمح الافتقار إلى ترجمة تنقل النصَّ إلى اللغة

---

(٤٤) Borham, *Majalah Ahkam Johor: Kod Undang- Undang Sivil Islam Kerajaan Negeri Johor 1331h/1913m* [Majalah Ahkam Johor: The Islamic Civil Code of the State of Johor, 1331H/1913AD],

مراسلات بين السلطان إبراهيم، ومفتي جوهور (عبد الكريم بن محسن العطَّاس)، وداتو وزير الدولة بالإنابة في جوهور.

(Bil. 998/13, 29.11.1913).

(٤٥) فيما يتعلق بالبنود ٤٩ و٥٧ من دستور جوهور، يوافق السلطان بالاتفاق مع الإطار القضائي والديني على استخدام المسئولين، والقضاة، وقضاة الصُلح في ولاية جوهور لمجلة **أحكام جوهور** في القضايا ذات الصلة بقانون الإسلام. منصور الأدبي، **مجلة القانون المالاوي**.

(٤٦) طُبع في المطبعة الخيرية في موار عام ١٩١٣.

الدارجة بإبقاء التفسير في حوزة المفتي وقلة من النُّخب الإسلامية المنتقاة. وعليه، ليست ترجمة النص إلى اللغة الدارجة، مؤشرًا على التعدُّدية المحتملة لجمهوره ومفسِّريه فحسب، بل هي أيضًا إجراء مخصوصٌ يؤكد أن الصراعات التفسيرية المستقبلية ستكون تحت إشراف الدولة والسلطة القضائية. وكما حدث في مالايا، فقد شكَّلت المقايضات بين الدولة والنُّخب الإسلامية صيغة القانون الإسلامي في الهند ومصر، كما سنرى تفصيلًا في القسم التالي.

استعمار قانوني؟ السياسة Siyãsa بوصفها قانونًا حكوميًّا، وسلطة تقديرية، وسياسة Politics أيضًا

سياسة *siyasa*

اسم مصدر، جذره (س.و.س)؛ (لأنه من: ساس يسوسُ) وتعني «يرعى ويدير». وترتبط الكلمة اشتقاقًا بـ(سوس) في العبرية التوراتية، وتعني «الخيل»، وتُستعمل أصلًا في المجتمع البدوي للإشارة إلى تدريب البهائم؛ وعليه يكون السائس «راعيَ الخيل أو الإبل ومدرِّبها... إلخ».
وفي اللغة الهندية، نعثر على كلمة أنكلو ـ هندية وهي سايس Syce.
(في هذا الفصل، سنشير إلى السياسة حسب التعريف أعلاه بالخط العريض تمييزًا لها عن السياسة بالمفهوم الحديث politics).
ـ بمعنى فن الحكم والإدارة؛ إدارة شئون الدولة، وهذا ما يعني سياسة ونهجًا سياسيًّا[٤٧].

نعود هنا إلى السجالات والتغيرات في استعمال مفهوم **السياسة** بوصف ذلك منهجًا لتتبع سياسة التمثيل في ميدان القانون الإسلامي. بالنسبة إلى الحكومات المسلمة وتلك الكولونيالية البريطانية، كانت **السياسة** مفهومًا شكَّل حلقة وصل بين حقيقة النُّظم القانونية التعدُّدية والحكم المثالي للشريعة، وهي من ثَمَّ تتيح إمكانية استحقاق السلطة وفقًا لتدرُّج مقياس الشرعية الإسلامية. لقد اعتمد معنى **السياسة** ومضمونها على توازن القوى

(٤٧) "Siyãsa," in: *Encyclopaedia of Islam*, nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Libraries 2012), <http://referenceworks.brillonline.com.proxy.uchicago.edu/entries/encyclopaedia-of- islam-2/siyasa-COM_1096>.

بين الدولة والمؤسَّسات الإسلامية، وقد تغيَّر كلاهما مع الوقت؛ فقد اعتمد المغول في الهند على **السياسة** لضبط علاقات التعدُّد بين الدولة، والمجتمع، والقانون[٤٨]. وفي المشروع العثماني لإصلاح القانون، لعبت **السياسة** دورها بوصفها أولوية إدارية وفقًا للشريعة. وبالنسبة إلى العديد من سلاطين مالايا، استند مفهوم **السياسة** لديهم إلى استعماله العثماني المذكور، لكنه استجاب لاحقًا لمعنى أرحب للسياسة بوصفها فنًّا للحكم، مأخوذًا عن خطاب السياسة المسلمة في القرن العشرين. وهنا أبحث في مفهوم **السياسة** مع دخوله قاموس الحوكمة الكولونيالية ونشوئه في بواكير القرن العشرين بوصفها نهجًا يستخدمه المسلمون للحديث عن الدولة ومخاطبتها والاحتجاج ضدها؛ لأن **السياسة** مع حلول القرن العشرين أضحت دلالة على إجراءات أسلوب الحكم ومضمونه في الخطاب المسلم حول الحداثة، والإسلام، والدولة على مستوى العالم. ووفقًا لملحوظات محمد خالد مسعود، فإنه «بين تدريب الخيل ومعاقبة المجرم، ظهرت **السياسة** أخيرًا بوصفها اصطلاحًا يعني فنَّ الحكم... قاعدة مزدوجة حافظت على عمل نظام القوانين التعدُّدي في المجتمعات المسلمة»[٤٩]. ويشير مسعود إلى ميل لاستحضار **السياسة** في أوقات «الأزمات السياسية» خلال التاريخ الإسلامي؛ فقد تمَّ التوسُّع فيها خلال القرن الثامن لتحديد المجال المتاح للحاكم لتقدير شئون الولاية القضائية، وخلال القرن العاشر للدفاع عن المصلحة العامة ضد الشقاق الديني، وخلال القرن الرابع عشر للمحافظة على النظام في مواجهة الفوضى السياسية والاجتماعية، وخلال حقبة صعود الأنظمة الإمبراطورية المسلمة العظمى (العثمانيون والمغول) على أنها سياسة عامة لحفظ التوازن وسط التعدُّد[٥٠].

وما إن تبنَّى البريطانيون سياسة الانتداب لحكم الدولة في الهند، حتى وُظِّفت **السياسة** لتشمل ميدانًا مشابهًا لإدارة شئون الحكم؛ بمعنى تحديد

(٤٨) Scott Alan Kugle, "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia," *Modern Asian Studies*, vol. 35, no. 2 (May 2001), pp. 257-313.

(٤٩) M. Khalid Masud, "The Doctrine of Siyasa in Islamic Law," *Recht van de Islam*, vol. 18 (2001), p. 4.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٨ ـ ١٣.

السياسة العامة للحاكم. ففي الهند الكولونيالية، فوّض الإمبراطور المغولي شركة الهند الشرقية مبدئيًّا في جباية الإيرادات فقط في البنغال عام ١٧٦٥، وتبع ذلك في عام ١٧٧٢ مطالب هاستينغز بتولِّي القضاء فيما يتعلق بالقضايا المدنية والجنائية معًا. وبصفته حاكمًا عامًّا و«نوّابًا»، أقام هاستينغز مطلبه على أساس المفهوم الإسلامي **للسياسة**، والتي تعني - في هذه الحالة - امتيازات الحاكم وصلاحياته في إرساء العدل. ومن خلال التوسل بـ**السياسة**، كان هاستينغز يطالب بسلطة زمنية للحكم على النقيض من الولاية الروحية للحكام المسلمين الأوائل، بيد أنه كان يفعل ذلك ضمن الطيف الاصطلاحي للتاريخ الإسلامي والفلسفة السياسية الإسلامية. وقد اعتمدت **السياسة** الكولونيالية البريطانية على سلسلة من المعادلات المفترضة: فالشريعة في جوهرها هي «قانون» وفقًا للتفكير البريطاني، و«مصادرها» هي القرآن والسنَّة، ويُفهم الفقه التقليدي على أنه علمٌ للتشريع، وتتمثَّل مظاهره الرئيسة في «سلطات قانونية» تنتج «القواعد» و«المراجع القانونية»، وعُدَّت الفتوى «سابقة موثوقة». وسيكون **القضاة** - بحسب المفهوم الإسلامي - قضاة بالمفهوم الحديث، وسيعمل **العلماء** الذين ظهروا في نظام المحاكم «محامين» و«خبراء»[٥١]. لقد تمظهر المفهوم البريطاني «للعدل، والإنصاف، وحُسْن الطوية» أولًا في سياق مفهوم الشركة **للسياسة**، في ظلِّ شعور مفاده أن القضاة البريطانيين سيطبقون القانون بالتعاون مع **القضاة**، مع أخذ الظروف والفهومات السائدة بعين الاعتبار وجوبًا، وذلك إجراء ضروري في كل قضية نظرًا لقلَّة القوانين الوضعية المتوفرة والتي اضطر البريطانيون للعمل بمقتضاها أساسًا. وشيئًا فشيئًا، تحوَّلت عبارة «العدل، والإنصاف، وحُسْن الطوية» إلى مصطلح مجازي، يشير إلى فطنة القضاة، واستُعمل غالبًا لتسويغ العزوف عن العُرْفِ المحلي أو المعايير الإسلامية. وبالاشتراك مع عمليات التقنين والتنصيص، قاد توظيف البريطانيين **للسياسة** إلى تسطيح الشريعة وإكسابها طابعًا متزمتًا:

> قبل أن يحوز البريطانيون عباءة السياسة من المغول، لم يكن في مقدورهم فرض التقليد النظامي عبر مركزة الدولة، والبيروقراطية، والترجمة، والطباعة. لم يبتكر البريطانيون اصطلاح «التقليد»، إلا أن

(٥١) Kozlowski, *Muslim Endowments and Society in British India*, p. 97.

وجودهم في الهند منح الاصطلاحَ واقعية قانونية لم يحظَ بها قبلًا. إن تفكيك البريطانيين للقانون الإسلامي وإعادة هيكلته قد طمس كل وجود أو احتمال للاجتهاد. ومجددًا، فقد أصبحت افتراضاتهم رويدًا رويدًا واقعًا قسريًا(٥٢).

كما أدى استعمال **السياسة** على أنها أساسٌ لتقديرات الحاكم في قضايا القانون والسياسة العامة في الهند إلى إزالة المعنى الأسبق **للسياسة** التي هي بمثابة عملية موازنة ومبدأ لتنظيم التعدُّدية في العُرْفِ القانوني الإسلامي(٥٣). وسمح مصطلح **السياسة** للبريطانيين بالانتفاع من الهامش الاجتهادي التقديري الذي ادَّخره المغول لأنفسهم، والذي انطوى على منطق خاص وقيود خاصة أيضًا. وكانت سلطة الحاكم مشروطة بتأييده للشريعة، وفُرض على الرعايا المسلمين ـ ولا سيما **العلماء** منهم على وجه الخصوص ـ خوض المسار الشاقِّ بين الإذعان للحاكم ومحاسبته وفقًا لمعايير الحكم العادل إسلاميًا(٥٤). ومرارًا وتكرارًا، قُدِّمت المزاعم الكولونيالية بالمشروعية في صيغة قوامها مزيج اصطلاحي من العدالة الجامعة والعُرْفِ المحلي، من النظام الإداري والحق القانوني، وثبت أن ذلك وفَّر مفردات تقدمت على هديها الدعاوى المضادة للمشروع الكولونيالي.

لم يسفر قمع النُّخب المحلية واستبدال المؤسَّسات المحلية بالبريطانية عن إخماد المعارضة، كما لم تنجح تمامًا مساعي «الكولونيالية القانونية»(٥٥). وفي الهند ومالايا ومصر، رأى المسئولون البريطانيون في

---

(٥٢) Kugle, "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia," p. 299.

(٥٣) المصدر نفسه، ص٢٦٤، هامش ٢٠، وص٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٥٤) الأبحاث التي تخصُّ السياسة شديدة الاستفاضة، ولا يمكن الإحاطة بها على نحو منصف. وتشمل النصوص الرئيسة أعمالًا من قبيل **رسالة الصحابة** لابن المقفع (ت١٤٢هـ)، الذي يشرح الحقوق الشرعية الإضافية للحاكم، والسياسة في عمل برنارد لويس:

Bernard Lewis, "Siyâsa," in: A. H. Green, ed., *In Quest of an Islamic humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi* (Cairo: American University in Cairo Press, 1984), pp. 3-14, and Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), and Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities* (New York: Verso, 1993), p. 91.

(٥٥) Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (New York: Cambridge University Press, 2009).

السلطات التي سبقتهم - المغول، والسلاطين المالاويون، والعثمانيون - مصدرًا مهمًّا للشرعية ولعلم القانون الإسلامي.

وازدهرت المباحث العلمية القانونية في ظلِّ هذه الظروف، وتعهدت المحكمة الإمبراطورية بحماية العلماء (الفقهاء القانونيين)، وأمر الإمبراطور المغولي أورنگزيب عالمگير بوضع كتاب **الفتاوى الهندية** أو **الفتاوى العالمگيرية**، وهو مجموعة من الآراء القانونية في التراث الفقهي. وعلى الصعيد الإداري، أُلحِقت بالشريعة مجموعة شاملة من القوانين الإمبراطورية، وكادر من **القضاة** (ممن كانوا علماء بالأساس) برعاية رسمية[٥٦].

وقد أدى وجود المسئولين البريطانيين في الحكومات البريطانية في الهند، ومتطلبات الحكم الكولونيالي، إلى تكاثر النصوص التي استُخدمت لتعريف الإسلام، والقانون الإسلامي، والمجتمع المسلم، والعُرْف المحلي، من قِبل النُّخبتين المحلية والكولونيالية كلتيهما: تشريعات القانون، ودراسات اجتماعية، ولاهوتية، وتاريخية، وكتيبات في الحكم القضائي، وترجمات للقرآن والأساطير المحلية، ولهذا يمكن القول: «إنه للمفارقة، بدا أن انهيار الإمبراطورية المغولية قد أثار منافسة أخلاقية وثقافية بين القوى التي ورثتها؛ الأمر الذي أفضى إلى تصاعد وتيرة البحث القانوني الإسلامي»[٥٧]. واستمر المسئولون القانونيون المسلمون، والمفسِّرون، والفقهاء القانونيون، والمستشارون، وغيرهم من العاملين في السُّلم الوظيفي للمحاكم إلى جانب الحكومة الكولونيالية في لعب دور مهم في مفصلة القانون الإسلامي وإرسائه بصورة يومية. علاوة على ذلك، تسبب احتكاكهم المتزايد مع البريطانيين في خَلْقِ حالة من التناقض؛ فهم يملكون الآن أداة لفرض القانون الإسلامي وتنظيمه ضمن نطاق سلطاتهم القضائية، لكنهم يخسرون السلطة والتفويض اللذين يمكنانهم من فعل ذلك. لقد مثُل **القضاة** في مالايا - على سبيل المثال - غالبًا في المحكمة لأداء وظائف متعدِّدة اتسمت بالتضارب أحيانًا؛ ففي اتحاد الولايات المالاوية استُدعي **القضاة** لتقديم المشورة في قضايا

---

(٥٦) Michael Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," in: David Arnold and Peter Robb, eds., *Institutions and Ideologies: A SOAS South Asia Reader* (London: Curzon, 1993), p. 170.

(٥٧) المصدر نفسه، ص١٧٠.

المِلْكية والمواريث، أو بصفتهم جُباة ضرائب لحساب الدولة(٥٨). وفي النظام الأنغلو ـ محمدي، عيَّنت المحكمة **مولويِّين** بصفتهم «موظفين أصلاء مختصين في الشأن القانوني» يزوِّدون القضاة البريطانيين بالفتاوى، وقد طبقها الأخيرون بوصفها مبادئَ قانونية مجرَّدة في مقابل الممارسات السابقة للمؤسَّسات القانونية الإسلامية.

وواجه هؤلاء الموظفون الأصلاء ـ المستجلَبون من المراكز التقليدية المحلية للقانون الإسلامي ـ مقاومة من المؤسَّسة الكولونيالية من ناحية، ومن المجتمعات المحلية التي يقيمون فيها من ناحية أخرى؛ «لتعاونهم السافر مع الحكم الكولونيالي»(٥٩). ووفقًا للرأي السائد بين القضاة البريطانيين، لم يكن من الجائز الثقة بهؤلاء الموظفين المحليين والاتكال على نزاهتهم؛ إذ إن أجورهم الزهيدة وصلاتهم المحلية جعلتهم عرضة للفساد، كما أن اختلاف آرائهم وعدم اتساقها ـ تحظى هذه الفكرة بأهمية خاصة في البحوث القانونية الإسلامية ـ عارضٌ جليٌّ لافتقارهم إلى التأهيل والنزعة المهنية. لقد أدى تضافر السياسة البريطانية ومعضلة الشرعية المحلية إلى تراجع حضور المسئولين القضائيين المحليين في المحاكم، وازدياد اللجوء إلى دوائر غير رسمية، وإلى قانونيين من خارج السُّلم الوظيفي للدولة للفصل في قضايا القانون الإسلامي(٦٠). ومع أن منصب الموظف المحلي لشئون القانون كان قد أُلغي عام ١٨٦٤ في الهند، فقد استمر **القضاة** في لعب دور أساسي غير رسمي في تسجيل حالات الزواج والطلاق، وتوفير خدمات كاتب العدل، والبتِّ في المسائل الدينية، إلى درجة تنامت معها الضغوط لتعيين قضاة

---

(٥٨) Ridzuan Awang, *Undang- Undang Tanah Islam: Pendekatan Perbandingan* [The Land Law of Islam: A Comparative Approach] (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), p. 57.

(٥٩) Anderson, Ibid., p. 173,and A. Hussain, *Muslim Law as Administered in British India* (Calcutta: author, 1935).

(٦٠) استُبدِل بمسئولي القانون الأصلاء من المسلمين والهندوس على السواء، الاعتماد المتزايد على القانون القضائي (المستند إلى السوابق القضائية)، والتجربة القضائية البريطانية. وفي عام ١٨٦٤، أُلغيَ منصب **مولوي** المحكمة (Act XI 1864). انظر أيضًا:

Uma Yaduvansh, "The Decline of the Role of the Qadis in India, 1793-1876," *Studies in Islam*, vol. 6 (1969), and Tahir Mahmood, *Muslim Personal Law: Role of the State in the Sub-Continent* (Delhi: Vikas Pub. House, 1977), pp. 60-69.

رسميين للحكم في القضايا غير المتصلة بالدين؛ وقد أُعيد القضاة المعيَّنون من قبل الدولة إلى مناصبهم عام ١٨٧٦. حينذاك، احتدم الجدل حول المؤهلات المطلوبة في القاضي الرسمي أيضًا، بينما استمرَّ الخبراء القانونيون غير الرسميين في مزاولة التحكيم خارج نطاق الولاية القضائية للدولة الكولونيالية. وكما استعرضنا في الفصل الثاني، وضع العثمانيون تفاصيلَ نظام قانوني تشرف عليه الشريعة بوصفها قوة تفويض شاملة، غير أنه تضمَّن نقل مجالات قانونية منفصلة إلى حيِّز القوانين المبوَّبة (القانون المكتوب) التي أقرَّها السلطان رسميًّا. وهيمنت هذه القوانين على المدلول الشرعي للدولة العثمانية لتحكم ميدان السياسة العامة، لكنها شُرِّعت وفُصِّلت طبقًا لأحكام الشريعة ـ **السياسة الشرعية** ـ أي الشريعة التي تسترشد بها السياسة العامة. ويحاجج فيكور بأنه على الرغم من التباين الذي يبدو عليه هذان المنطقان في القانون؛ نظرًا لارتكازهما على سلطتين مختلفتين وغالبًا متنافستين، فإن الجهاز الإداري العثماني قد وحَّد إنفاذهما على امتداد الإمبراطورية بحلول القرن الثامن عشَر تحت الولاية القضائية نفسها: القضاة مسئولون قانونيون في إطار السلك الوظيفي للدولة[٦١]. لقد أشرف القاضي على تطبيق العدل في أنحاء الدولة العثمانية، موظِّفًا الشريعة والقانون معًا:

> يمكننا نتيجة لذلك أن نلحظ تغيُّرًا جليًّا عن المنظومة الكلاسيكية؛ حيث تعمل المحكمة الشرعية داخل الإطار الصارم للشريعة، وحيث تستعمل محاكم منفصلة يهيمن عليها السلطان سياسة شرعية. ومع «توحيد» السلطان العثماني للشرعية داخل نطاق القانون الذي يستوعب الشريعة، والذي تعدَّل بفضل عمل السلطة التشريعية للسلطان والعُرْفِ المحلي، تمكَّن أيضًا من توحيد الهيكل القضائي في إطار محكمة موحَّدة يرأسها **القاضي**[٦٢].

وتثبت هذه التغيُّرات في الإمبراطورية العثمانية أن الكولونيالية الأوروبية بالذات لم تكن العامل الحاسم في المسار الذي اتخذته الشريعة إبَّان الحقبة الكولونيالية، بل إن السياقات المتقاربة للتغيُّر السياسي والمؤسَّسي، هي ما

(٦١) Knut S. Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 209-210.

(٦٢) المصدر نفسه، ص٢١٢.

أضفى على السياسة القضائية أهمية كبرى في تطور الدولة المسلمة. لقد بدأت هذه السياسات القضائية في مصر بوصفها سبيلًا لترسيخ استقلال الخديوي عن الدولة العثمانية، وتصدرت المشهد حين أتاحت الفوضى القانونية الناجمة عن الامتيازات التي حظيت بها القوى الأوروبية مناشدة السلطان العثماني السماح بتأسيس محاكم مختلطة في مصر؛ الأمر الذي أفسح المجال لتطبيق القانون المدني الفرنسي من قِبل القضاة المصريين والأوروبيين بصفته قانونًا مصريًّا (مستقلًا عن نظيره العثماني).

وتكشف أنماط التغيير القانوني في مصر في القرنين التاسع عشَر والعشرين عن بروز نخبة إسلامية من نوع جديد خلال هذه المرحلة، لعبت دورًا مميزًا في التطور القانوني المصري، ولا سيما في حقول القانون الإسلامي وقانون الأسرة[٦٣]. وفي جانب منه، تحقَّق هذا الدور الجديد من خلال التطورات المؤسَّسية في الدولة، وهي: مركزة سلطة الدولة، وبقرطة الدين والحياة الاجتماعية، والتوحيد القياسي لإدارة الدولة وأحكامها بما يناسب إدارة الحياة اليومية للمصريين. ويحاجج خالد فهمي بأن التغيُّرات في قوام الشرعية المصرية لم تكن عارضًا لتفريغها من مضمون الشريعة، وأن العمل استمرَّ بالمؤسَّسات والإجراءات المعهودة لدراسة صوابية التشريع تبعًا لأحكام الولاية القضائية الإسلامية. وفي حديثه عن طرح طرائق جديدة للطبِّ الشرعي ضمن نظام العدالة الجنائية للدولة المصرية، يحاجج فهمي أيضًا فيقول:

بعيدًا عن كونها علامة على أفوله، فإن ما أُريد من طرح هذه الطرائق الجديدة لبناء دليل قانوني هو تدعيم الشرع. لم تعتبر هذه الطرائق الجديدة في أيِّ وقت مناقضة للشريعة، حالها في ذلك حال التشريعات القانونية القديمة للسلاطين العثمانيين. إن استعمال الطب كان الغرض منه استكمال عمل الشريعة في الميادين التي تؤدي المبادئ الصارمة للفقه فيها إلى جعل إدانة المتهم أمرًا متعذرًا، وفي التمييز بحسبان أن

(٦٣) Talal Asad, *Thinking about Secularism and Law in Egypt*, ISIM Occasional Paper (Leiden: ISIM, 2001), and Jakob Skovgaard- Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997).

ثمة أفعالًا غير قانونية لم تُجرَّم بحكم الشريعة(٦٤).

قبل وجود المحاكم المختلطة، برز في مصر نظام قانوني خضع للإصلاح بشكل ملحوظ، واتسم بالمرونة وقابلية المساءلة. وكان النظام الذي حلَّ محله أكثر ديمومة بسبب تضافر عدَّة عوامل: الإصلاحات والتصنيفات القانونية الأوروبية التي استُدمجت في الدولة بطرائق سمحت للأخيرة بالهيمنة على الممارسات اليومية، وبذلك تغلغل النظام الجديد أكثر في الدولة الفردية. إن إفساح المجال لمعايير السيطرة والانضباط المفروضة من قبل السلاطين والخديوات، والتي حسَّنت من إنتاجية الدولة، قد منح هذه النُّخب التي هرولت للإفادة من الدولة الحكومية سببًا إضافيًّا لبسط سيطرة الحكومة بشكل أوسعَ على حيوات المصريين العاديين.

وبالمثل، أدى تبنِّي المجلَّة في جوهور إلى إدماج المؤسَّسات الإسلامية ضمن النظام الحكومي للدولة، وهي دولة ذات هيكلية مؤسَّسية وتشريعية جديدة. وفي هذه الهيكلية الجديدة، يعمل أفراد النُّخب المسلمة موظفين تحت إشراف الدولة. ومع هذه الهيكلية الموحَّدة حديثًا، جاءت قواعدُ جديدة لتوحيد التفسير؛ ففي كيلنتن (دار النعيم)، صدر «إشعار» قانوني من السلطان في المجلس عام ١٩١٧، نصَّ على وجوب «عدم الإدلاء بالفتوى في أية مسألة من المسائل الفقهية دون موافقة مسبَقة من المجلس الديني الإسلامي، ووجوب تقليد المذهب الشافعي في كل الفتاوى الصادرة للمُستَفتين من الشافعية، إلا في حال صدورها من المفتي». كما أن التفويض الصادر للفقيه (المفتي) وكبير القضاة (القاضي)، ألزمهم في الوقت نفسه «اتباع الشريعة المحمدية أو اللوائح القانونية الرسمية [السياسة الشرعية]، وفقًا لمعتمَد المذهب الشافعي، وبما يصبُّ في مصلحة حوكمة الدولة(٦٥).

وبحسب حلَّاق، فعلى الرغم من كفاحها ضد التوجهات الإمبريالية، ألْفَت النُّخب المسلمة نفسها في موقع إشكالي وضعها في قيادة حراك شامل

---

(٦٤) Khaled Fahmy, "Law, Medicine and Society in Nineteenth- Century Egypt," *Égypte/ Monde arabe*, Première série 34 (1998), mis en ligne le 7 juillet 2008, consulté le 3 juin 2015, < http://ema.revues.org/1488 > Quote is at 60, (last accessed 3 June 2015).

(٦٥) William R. Roff, "Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 25, no. 2 (1983), pp. 323-338.

نحو التكوينات والمناطق logicsالخاصة بالدولة الكولونيالية. وكان هذا بدوره جانبًا من انسلاخ إضافي عن مسافة الشريعة، أيًّا كانت المواقع التي أبقت عليها في النُّظم القانونية لهذه المجتمعات. وانسلاخًا عن القواعد الإسلامية في التفكير، والمؤسَّسات، والشبكات الاجتماعية، بوصف ذلك جزءًا من «الكولونيالية القانونية» التدريجية في العالم المسلم في القرنين الثامن عشَر والتاسع عشَر. وقد كانت النُّخب البلدية، مثل السير سيد أحمد خان والسلطان أبي بكر بين أقرانه المالاويين، جزءًا من هذه الكوادر الجديدة؛ إذ:

مثَّل هذا الظرف واحدة من أكثر المفارقات نمطية لدى الشعوب المستعمَرة: ما عدُّوه قانونًا جائرًا للاحتلال، كان الوسيلة الشرعية الوحيدة المتاحة التي تمكنوا بواسطتها من منازعة محتليهم... وفي مسعاهم إلى التمثيل الذاتي، كانوا ملزَمين منهجيًّا بإرادة القوة العليا للمستعمِر، وبالمصطلحات التي تُمليها عليهم هذه القوة تحديدًا[٦٦].

ومع نهاية القرن التاسع عشَر، دخلت القوة التشريعية الخاصة بعقيدة **السياسة** «السياسة بوصفها تشريعًا للقوانين بما يتوافق مع الشريعة» في منافسة مع النماذج الأوروبية للقانون؛ النماذج القانونية الوضعية منها على وجه الخصوص. ولم تُجز التشريعات الجديدة في القانون المصري وفقًا لمبادئ **السياسة الشرعية** بسهولة، كما لم تتضمَّن مطالبة المسلمين المصريين بالقانون الإسلامي إحالة إلى تلك المبادئ التقليدية وحدها. وفي حقيقة الأمر، بلغت تجربة نماذج القانون الأوروبية والإدارة القانونية في مصر حدًّا غدا معه تهميش القانون الإسلامي لصالح القوانين الأوروبية، بحلول عام ١٨٧٥ نزعةً تصالحت معها النُّخب المصرية تمامًا. إن المطالبة بجعل مضمون الشريعة مصدرًا رئيسًا أو وحيدًا للقانون المصري قد تطورت لاحقًا، وحملت في ذلك الوقت بصمة الإدارة القانونية الأوروبية: «المطالبة بتبنِّي تشريعات عُدَّت إسلامية طبقًا لنظريات جديدة وغير كلاسيكية بلا ريب للقانون الإسلامي»[٦٧].

---

(٦٦) Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, p. 379.

(٦٧) Leonard Wood, "Islamic Legal Revivalism in Egypt: The Reception of European Law and Foundations of Modern Arab Legal Thought," (PhD Dissertation, Harvard University, 2011), =

وقد شهدت العلاقة بين **السياسة** والشريعة كذلك تغيُّرًا في رؤى الإصلاحيين المسلمين؛ إذ بينما كرَّس الإصلاحيون المسلمون في الهند أوائل القرن التاسع عشَر اهتمامًا كبيرًا للعلاقة بين الفرد المسلم وممارساته الدينية، تحوَّلت اهتماماتهم مع نهاية القرن إلى الاستثمار في القيادة السياسية وراء حدود الدولة الكولونيالية. ويُستشف من الأبحاث المفصَّلة التي تناولت كتابات الإصلاحيين المصريين، مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، بين العقد الثمانيني من القرن التاسع عشَر والعقد الثلاثيني من القرن العشرين ـ أن الأخيرين قد أحرزوا تقدمًا في فهمهم للشريعة وعلاقتها بقوانين الدولة، وفي سياسة الكفاح المناوئ للكولونيالية. وفي حين كان مصطلح «الشريعة» وفقًا للتوجُّه السائد خلال ثمانينيات القرن التاسع عشَر دلالة على الطريقة الإسلامية للحياة، أكثر من كونه قانونًا جازمًا أو عملًا متعلقًا بالتشريع، تحوَّل التركيز في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشَر إلى النقد الواضح لانتهاكات القانون الأوروبي للنظام القانوني المصري. وبحلول ثلاثينيات القرن العشرين، احتلَّت الشريعة أهمية رمزية في البرامج السياسية للإصلاحيين المسلمين، ومناوئي الكولونيالية، وعدد غفير من المسلمين في إطار هيكل الدولة في مصر، والهند، والولايات المالاوية. ومع تأسيس الدولة القومية في المرحلة ما بعد الكولونيالية، عُدَّت الشريعة جزءًا ضروريًّا من قانون الدولة، غير أن الشريعة ـ **السياسة الشرعية**؛ بوصفها سياسة لشريعة الدولة ـ قد تحوَّلت إلى قانون مبوَّب يقتصر على نطاق محدود ذي أهمية رمزية[٦٨].

شبكات القانون ودوائره

على الرغم من الاعتقاد الدائم بأن الإسلام اعتمد على الحركية والتبادل

p. 63, and Clark Lombardi, *Islamic Law as State Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Sharia into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006), p. 62.

(٦٨) يشير فيكور إلى أن الرؤى الخاصة **بالسياسة الشرعية**، في الدول «الإسلاموية»، «تتطابق من حيث المبدأ مع النظام الموروث عن قانون تهاجمه القوى نفسها بشراسة على هذه الشاكلة... حينما تحاول هذه الدول «الإسلاموية» تطبيق **السياسة**، فإنها تنتقي الأحكام ذات السطوة الرمزية العُظمى: أحكام الحدود، وهي ممارسات كانت تُطبَّق بالحد الأدنى في النظام الفعلي القائم على الشريعة فيما مضى. وعليه، فهي الممارسات التي أُعيد تعريفها وجرى تكييفها مع الواقع الاجتماعي بالحد الأدنى أيضًا طوال التاريخ الإسلامي». انظر:

Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, p. 279.

ويسَّر أمرهما على امتداد تاريخه، فإن الكولونيالية ذات الطابع الدولي المتعاظم بدءًا من أواسط القرن الثامن عشَر فصاعدًا، قد وفَّرت فرصًا وخلقت تحديات جديدة. وإبَّان الحقبة الكولونيالية المتأخرة، جعلت المطبوعات الجماهيرية، والسكك الحديدية، والنقل البحري الشامل، وما سواها من التقنيات، حركة التبادلات بين المَوَاطِن المتباعدة جغرافيًّا أكثر انتشارًا وسرعة بكثير. ومع إدراكهم لدور التكنولوجيا الجديدة المتوفرة على نطاق واسع في تسهيل عمل الأسواق والسياسة الكولونيالية، تمكَّن الفقهاء المسلمون، والكتَّاب، والمعلمون، في ديوبُنْد وسنغافورة والقاهرة، من الإسهام في البحث عن استجابات جديدة للإمبريالية والكولونيالية. وقد كان توحيد مقومات بناء الدولة والحياة الاجتماعية أمرًا حيويًّا بالنسبة إلى المسلمين المؤيدين لإصلاح الإسلام والمسلمين وجعلهما أكثر «عقلانية» وأخلاقية، وأكثر اهتمامًا بقضايا التطوُّر والحداثة والرفاه الاجتماعي(٦٩).

إن ابتكار هذه التقنيات كاف لدفعنا إلى إجراء سَبْر أكثر دقَّة لحركة التبادل بين المجتمعات المسلمة، مع الأخذ بالحسبان أن حركة المسئولين الكولونياليين بين أطراف الإمبراطورية، وأسفار المسلمين وغير المسلمين بين العُقد الحيوية للتبادل ـ خاصة في منطقة المحيط الهندي ـ هي نوع من التداول لم تولِه الأبحاث الحديثة في القانون الإسلامي اهتمامًا كافيًا(٧٠). وليس ما يهمنا في هذا المقام سرعة الحركة وتعدُّد قنواتها فحسب، بل أيضًا

---

(٦٩) Asad, *Thinking about Secularism and Law in Egypt*, and Skovgaard- Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta.*

يشير سكوفجارد ـ بيترسون إلى أن الكتب التي تناولت مواضيعَ «علمانية» سيطرت على سوق المطبوعات الجماهيرية بين عامي ١٨٦٣ و١٨٩٧، وقد شكَّل هذا الأمر بالذات إطارًا للخطاب الإصلاحي (ص٥٥ ـ ٥٦).

(٧٠) Nile Green, *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840- 1915* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011); Eric Tagliacozzo, *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2009); Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*, SOAS/Routledgecurzon Studies on the Middle East (New York: RoutledgeCurzon, 2003), and Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay- Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004).

قدَّم هؤلاء جميعًا إسهامات وجيهة مكَّنتنا من فهم الشبكات المسلمة في تلك الفترة، غير أن الأبحاث القانونية الإسلامية لم تستفِد بعدُ ـ بشكل كامل ـ من هذا النسق البحثي.

الشبكات النوعية والتدفقات التي أتيحت في تلك الفترة، والتي أقرَّت ببعض جوانب المنطق الكولونيالي لتطعن في أخرى، وتحالفت مع مؤسَّسات الدولة ثم اهتدت إلى سبل تمكّنها من نقدها. وقد حملت هذه الشبكات والتدفقات توجهات خاصة تتعلَّق بالمركز والمحيط؛ فقد كانت الهند موقعًا مركزيًّا للإداريين الكولونياليين البريطانيين، يمكن استقراء مآلات السياسة والتجربة في مصر ومالايا من خلاله، وكانت مصر مركزًا للحركات المسلمة الهادفة إلى الإصلاح والتحديث في الهند ومالايا. وقد تغيَّرت هذه التوجهات مع الوقت ومع السياق كذلك[٧١].

منذ بواكير المواجهة مع الكولونيالية، جابت النُّخب المسلمة (مثل عبد الرحمن بن محمد الظاهر)[*] في تجوالها مساحة شملت محاكم مسلمة من القسطنطينية إلى آتشيه دار السلام (أندونيسيا)، حاملة معها طيفًا واسعًا من الاستجابات الممكنة للضغوط الإمبريالية الأوروبية. كما قام الحكام المسلمون، من أمثال أبي بكر حاكم جوهور، بجولات عالمية مطولة إلى مَواطن أوروبية ومسلمة عدَّة، بغية عقد التحالفات والحصول على الاعتراف. وبالنسبة إلى مسئولين كولونياليين من عينة كرومر وساليسبري، عُدَّت الهند مختبرًا لحوكمة المجتمع المسلم يوفِّر دروسًا يمكن الإفادة منها في مصر ومالايا. وتمحورت دوائر أخرى حول التأهيل القانوني؛ فقد عمل المسلمون، ممن تلقوا علوم القانون في لندن وباريس، حينها ضمن المنظومة القانونية في مصر ومالايا، وترجموا الأعراف الإسلامية المحلية إلى اصطلاحات القانون المدني أو القانون العام، أو إلى الإعلام المطبوع؛ إذ أنتجت المطابع في القاهرة، والقسطنطينية، وسنغافورة أوراقًا جرى تداولها عبر شبكات الإصلاحيين الإسلاميين المرتحلين بين مكة، وديوبُنْد، وبينانج[٧٢].

---

(٧١) Ebrahim Moosa, "Colonialism and Islamic Law," in: Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, eds., *Islam and Modernit: Key Issues and Debates* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), p. 159.

(*) ستورِد المؤلفة ترجمته وآثاره فيما يلي. (المحرر).

(٧٢) Francis Bradley, "Sheikh Da'ud Al- Fatani's Munyat al-Musalli and the Place of Prayer in 19th- Century Patani Communities," *Indonesia and the Malay World*, vol. 41, no. 120 (July 2013), pp. 198-214, and Hussin, "Textual Trajectories: Re-reading the Majalah and Constitution in 1890s Johor".

ومن الواضح أن كلا الفاعلين المحليين والكولونياليين في المواقع الثلاثة موضع الدرس، كانوا على وعي تامٍّ بالعالم خارج حدودهم، واقتبسوا من تجارب الآخرين واستراتيجياتهم دون قيد بما يفيدهم في تحركاتهم. وكانت النُّخبتان المحلية والكولونيالية على السواء في القرنين التاسع عشَر والعشرين نتاجًا لعوالم يتعاظم تشابكها السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي؛ إذ حاز سلاطين جوهور شهرة في لندن، وكذلك نوَّابو الولايات الهندية. إضافة إلى ذلك، كان السلاطين العثمانيون مراجعَ مهمَّة بالنسبة إلى النُّخب المصرية والهندية والمالاوية، وغالبًا ما استهل المسئولون الكولونياليون البريطانيون مسيرتهم المهنية في أيرلندا أو الهند، ليُرسَلوا لاحقًا إلى مالايا أو مصر أو أفريقيا. وقد استضافت الدواوين في الهند ومالايا رحَّالة من الغرب الأقصى، وبقي عدد منهم وعملوا مترجمين، ودبلوماسيين، ومعلِّمين، وحكامًا. ولعبت حالات الشتات في العالم المسلم، كالشتات الحضرمي(*)، دورًا محوريًّا في هذه الدوائر. ومن بين الحضارمة الذين شكلوا صلة ربطت عوالم المحيط الهندي معًا عبر التجارة، والتزاوج، والدبلوماسية، والدين؛ كان عبد الرحمن بن محمد الظاهر - الذي لعب دورًا خاصًّا في هذه السردية نظرًا لخدمته قائدَ الأمن العام الجديد في جوهور - أبا بكر، الذي أصبح السلطانَ أبا بكر حاكم جوهور. وتعكس السيرة الشخصية للظاهر الحركية الحضرمية وشبكاتها في ذلك الوقت. ولد الظاهر في حضرموت عام ١٨٣٣، وترعرع في مالابار، وتلقَّى علومه الإسلامية في مصر ومكَّة، ثم عمل بالتجارة بين الهند والجزيرة العربية، وسافر إلى أنحاء كثيرة من أوروبا(٧٣)، ووضع خبراته العسكرية والإدارية في خدمة الحكام من

(*) **الشتات الحضرمي**: يُقصد به حركة الهجرة الواسعة التي قام بها أهل حضرموت اليمنية خلال القرون الثلاثة الماضية في أرجاء المحيط الهندي، ووصلوا من خلالها إلى رأس الرجاء الصالح في أقصى أفريقيا جنوبًا، وسواحل المالابار وحيدر آباد في جنوب الهند شرقًا، وصولًا إلى سنغافورة وأندونيسيا وجزر مالايا (ماليزيا الحالية). وقد اختلط هؤلاء الحضارمة بأهل هذه البلاد وخرج منهم العديد من الأعلام والمشاهير، ومنهم على سبيل المثال: الفيلسوف الماليزي سيد محمد نقيب العطاس، وابنه عالم الاجتماع سيد حسين العطاس، ورائد الحرية والاستقلال الأندونيسي حميد الجادري، وأبو بكر بشير عبد الصمد مؤسِّس الجامعة الإسلامية في أندونيسيا، والحبيب عثمان بن يحيى مفتي جاكرتا الأسبق، وغيرهم. (المحرر).

(٧٣) Anthony Reid, "Nineteenth Century Pan- Islam in Indonesia and Malaysia." *Journal of Asian Studies, vol.* 26, no. 2 (1967), pp. 267-283, and Azra, *The Origins of Islamic Reformism in* =

حيدر آباد إلى كلكتا، وصولًا إلى آتشيه. ولم تكن «البراعةُ القيادية التي تحلَّى بها الظاهر والدور الذي لعبته الذخيرة الشتاتية في بلورة شخصيته: «مسارات، وأنسباء، وتمثيلات»، تخفى على الحاكم الجديد لجوهور، وقد عمل الظاهر في خدمته بين عامي ١٨٦٢ و١٨٦٤[(٧٤)].

وعندما غادر الظاهرُ جوهور، قُيِّض له أن يلعب دورًا محوريًّا في آتشيه Aceh بوصفه خبيرًا قانونيًّا وإداريًّا؛ ليبني جهاز الدولة من خلال تولِّيه النظام الضريبي، ويشرف على الأعمال العامة وبناء المساجد، إلى أن أصبح وصيًّا على العرش عقب وفاة السلطان، وقاد الآتشيين في ثورتهم ضد الهولنديين. وقد اعتمد في قيادته على الدبلوماسية مع البريطانيين في مستوطنات المضائق، والإمبراطورية العثمانية، والوجهاء ذوي الحظوة في العالم الإسلامي، ومنهم شريف مكَّة (وحصل على اعترافهم جميعًا)، واعتمد كذلك على التزاوج مع العائلات الحاكمة في مواطن وولايات رئيسة والإفادة من ثروات هذه العائلات. وكان لديه استراتيجية لاستغلال المطبوعات العابرة للعالم الإسلامي ورموز القوة والسيطرة الإسلامية والغربية. وقد وصل القانون المرتحل مع مجموعات الشتات كالحضارمة بعدَّة صيغ؛ نصوص في الفقه والتفسير بفضل الرجال والنساء المتعلمين الذين أصبحوا معلمين، وباحثين، وقضاة، ومفتين، وحكامًا على امتداد الرقعة الجغرافية للشتات، والمؤسَّسات والممارسات التي انتقلت مع العائلات والملكيات ورجال الأعمال. وسافر المسئولون البريطانيون من الهند إلى مصر محمَّلين بدروس وعَوها في الهند، إضافة إلى مؤسَّسات، وسياسات، وفهم معيَّن، وقد طبقوها جميعًا في المحاكم، والشرطة، والجيش، والصحة العامة، والهندسة، والسياسة، والتعليم، وإدارة الموارد المالية:

> لهذه الأسباب، ثمة تسويغٌ وجيه لتوصيف هذا كله بأنه عملية هَنْدَنة Indianization للإدارة المصرية. ولأكون أكثر دقَّة، فإن المقصود بمصطلح الهَنْدَنة كما طُبِّق في مصر من خلال هذا المشروع هو تطعيم

Southeast Asia: Networks of Malay- Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and= Eighteenth Centuries.

(٧٤) Hussin, "Misreading and Mobility in Constitutional Texts: A Nineteenth Century Case".

المؤسَّسات المصرية، التي انعكست فيها مؤثرات عثمانية وفرنسية ومصرية محضة، بمؤسَّسات وطرائقَ هنديَّة[٧٥].

يُعدُّ اللورد كرومر ـ القنصل البريطاني العام منذ عام ١٨٨٣ حتى عام ١٩٠٧ـ مثالًا للمسئول البراغماتي. فقد كان كرومر منخرطًا في السياسات المالية للهند منذ ثمانينيات القرن التاسع عشَر، حيث أُرسل بعد ذلك إلى مصر لإدارة المسائل المالية تحدوه آمال النهوض بالأمر بحقِّه. ولم يكن كرومر وحده بطبيعة الحال، فقد توفَّرت الاستراتيجية البريطانية حيال مصر على عدد من الفاعلين الرئيسين الذين خبروا الهند بأنفسهم. وقد تمكَّن كرومر من إصلاح النظام التعليمي المصري، محاولًا تصويب مشكلات نظام التعليم الهندي عند تطبيقه في مصر. ففي الهند، اتسعت الهوة كثيرًا بين الطبقات العليا المتعلمة وبقية الشعب، كما اتسم النظام التعليمي للطبقات العليا بطابع تثقيفي أدبي وغير عملي؛ الأمر الذي تسبَّب في السخط على البريطانيين والاحتجاج السياسي ضدهم[٧٦]. وقد حسم كرومر أمر سياسة التعليم الجماهيري في إطار «تعليم القراءة، والكتابة، والخطابة[*] باللغة الدارجة، لا أكثر». بالإضافة إلى ذلك، أبدى ملحوظة حول تجربته:

> وفَّرت الهند من جانب آخر درسًا عمليًّا حول ما يجب اجتنابه. وفيما يتعلق بالتعليم، فقد خلقنا طبقة عليا متعلِّمة في الظاهر. . . لكننا لم نفعل شيئًا على الإطلاق باتجاه توفير ترياق للارتقاء بالمستوى العام للتعليم في أنحاء البلاد بما يكافئ تأثير مثيري الاضطراب السياسي. . . وفي غضون ذلك، أعمل على الإفادة من درس الهند بمنتهى الجديَّة، بمعنى أنه دون تثبيط التعليم العالي، أعمل ما بوسعي لدفع عجلة التعليم الأساسي والتقني قدمًا. وأرغب في أن يكون الجيل القادم في مصر متمكنًا من القراءة والكتابة، فضلًا عن ذلك، أرغب في أن أكوِّن عددًا من النجَّارين، والبنَّائين، وعمال الجصِّ قدر الاستطاعة[٧٧].

---

(٧٥) Robert L. Tignor, "The "Indianization" of the Egyptian Administration under British Rule," *The American Historical Review*, vol. 68, no. 3 (April 1963), pp. 636-661.

(٧٦) المصدر نفسه، ص٦٥٨.

(*) نظام Rs الراءات الثلاث باللغة الإنكليزية في تعريف لمهارات التعليم الأساسي وفقًا للعبارة التي نحتها السير وليام كورتيس Reading- Writing- Rhetoric. (المترجم).

(٧٧) Cromer Papers, PRO, FO 633/VIII. 6E Cromer to Strachey, 3 April 1906.

وكانت هنالك قيود على سياسة الهندَنة في مصر، كتحصين المؤسَّسات ما قبل البريطانية مثل مؤسَّسة القانون الفرنسي، والإمكانيات المتوفرة لتنفيذ هذه السياسة، ودعم الحكومة البريطانية لها[٧٨]. وفيما يتعلق بالمنظومة القانونية المصرية وموقع المؤسَّسات الإسلامية فيها، فقد وظَّف كرومر التجربة الهندية بطريقة مماثلة، لكن بوصفها نموذجًا إيجابيًّا هذه المرة. ففي رسالته عام ١٨٩٦ إلى اللورد ساليسبري، رئيس الوزراء آنذاك ووزير خارجية الدولة السابق لشئون الهند، حاجج كرومر بصراحة حول اعتبار الهند نموذجًا للسياسة البريطانية في مصر؛ ذلك أنه:

> ثمة علاج أوحد وفعَّال للموقف، وهو إلغاء المحاكم الشرعية بوصفها مؤسَّسة مستقلة كليًّا، ونقل ولايتها القضائية إلى المحاكم المدنية العادية. وهو ما قد تمَّ في الهند قبل عدَّة سنوات، وأنا لن أيأس أبدًا من تحقيق تغيُّر مشابه لم يسبق له الحدوث في مصر[٧٩].

لقد استمرت السيرورات التي بدأت قبل صدمة التدخل الكولونيالي بشكل ملموس خلال الحقبة الكولونيالية، وتسارعت وتيرتها مع قيام الدولة الكولونيالية. ففي الهند، تمتع الفقهاء الأحناف الذين اعتمدوا على أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني[*] برعاية الدولة الكولونيالية ليضعوا نصوصًا مثل كتاب **الهداية**. وكان لهؤلاء منافسون أشدُّ ألمعية منهم، ويحظون كذلك بقبول كبير لدى العامة، ومنهم شاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٣ ـ ١٧٦٢)، الذي كان من أوائل المؤيدين للانتقائية من مدارس الفكر السُّنية، إضافة إلى فقهاء الشيعة الذين وفَّرت مناهجهم مصادرَ إضافية للفكر والعمل الإسلامي بقي أثرها حاضرًا في ظلِّ غياب أرثوذكسية مركزية.

وكانت القاهرة على وجه الخصوص موطنًا رئيسًا لصياغة الإصلاح الإسلامي أواخر القرن التاسع عشَر، ونشر أفكار جديدة وشعبية حول كيفية

---

(٧٨) Tignor, Ibid., p. 661.

(٧٩) Cromer to Salisbury 8.11.1896 FO 371/14620, no. 30.

ورد في:

Nathan Brown, "Sharia and State in the Modern Muslim Middle East," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29, no. 3 (1997), pp. 359-376.

(*) صاحبي الإمام أبي حنيفة. (المحرر).

مجابهة المسلمين للتحدِّيات التي يطرحها عصرهم، والتي ليس أقلها الضغوط الأوروبية. وفي حين لم تعتمد ثورة عرابي الثيمات الإسلامية بوصفها حجَّتَها الرئيسة، إلا أنها عُدَّت على نطاق واسع صراعًا خاضه المسلمون ضد المستعمِر النصراني، جمع في ثناياه خطابًا ذا صبغة قومية وإسلامية، وعاطفة مسلمة مناوئة للكولونيالية[٨٠]. وقد أصبحت سنغافورة مركزًا رئيسًا لطباعة الصحف التي صدرت بلغات مسلمة دارجة متعدِّدة، وتضمَّن عدد منها أفكارًا إصلاحية تتعلق بالإسلام والمجتمعات المسلمة بين جنوب شرق آسيا، وجنوب آسيا، والشرق الأوسط[٨١].

ووجدت النشرات الدورية، مثل صحيفة **العروة الوثقى** التي أصدرها الأفغاني ومحمد عبده (صدرت بين ١٨٨٤ ـ ١٨٨٦) و**المنار** التي أصدرها محمد عبده ومحمد رشيد رضا (صدرت بين ١٨٩٨ ـ ١٩٣٥)، طريقَها إلى التداول في العالم المالاوي. وبالمثل، كانت الدوريات المالاوية تُطبع في إسطنبول، والقاهرة، والمدينة المنورة، ومكَّة. أسهم **العلماء** من جنوب آسيا وجنوب شرقها في السجالات الدائرة على صفحات هذه الدوريات[٨٢]. وقد

---

(٨٠) بحسب تقدير كمال كربات، فإن ما أبداه السلطان العثماني من تردُّد إزاء التدخل ضد عرابي ربما يعود تحديدًا للدعم الذي حازه عرابي، بين العرب والقوميين الأتراك، بوصفه بطلًا مسلمًا. وفي نهاية الأمر أنعم على عرابي بلقب «باشا»، ليحافظ ـ إلى حدٍّ ما ـ على مكانته الخاصة بوصفه خليفة و«متحدثًا أعلى باسم القضايا المسلمة». انظر:

Kemal Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 269.

(٨١) William R. Roff: "The Malayo- Muslim World of Singapore at the Close of the Nineteenth Century," *Journal of Asian Studies*, vol. 24, no. 1 (November 1964), pp. 75-90, and *Bibliography of Malay and Arabic Periodicals Published in the Straits Settlements and Peninsular Malay States 1876-1941*, with an Annotated Union List of Holdings in Malaysia, Singapore and the United Kingdom, London Oriental Bibliographies (London: Oxford University Press, 1972).

(٨٢) Roff, *Bibliography of Malay and Arabic Periodicals Published in the Straits Settlements and Peninsular Malay States 1876-1941*, and *The Origins of Malay Nationalism*, Yale Southeast Asia Studies (New Haven, CT: Yale University Press, 1967); Azyumardi Azra: *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay- Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, and "The Transmission of al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of al-Imam and al-Munir," in: Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi, eds., *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*, New Horizons in Islamic Studies (London: Routledge, 2006), p. 144.

أشارت العديد من هذه الدوريات صراحة إلى ضرورة مقاومة الكولونيالية من خلال توليفة جمعت بين المعرفة «الغربية» مع تجديد الامتثال للقرآن والحديث. عُثر على ورقة مكتوبة بالمالاوية عام ١٩٠٦ في سنغافورة تحت عنوان **الإيمان**، وقد وصفت رسالتها بالكلمات التالية: «تذكير الغافل، وتنبيه الغافي، وإرشاد التائه، وإعلاء صوتنا بالرحمة»(٨٣). وعَرضَ عددٌ من هذه المنشورات تشخيصًا لحالة المجتمع المسلم المعاصر يرى في الكولونيالية نفسها أحد أعراض قناعة المسلمين بوضعهم الراهن(٨٤).

وبفضل هذه الوسائط، اتسعت العباءة الاصطلاحية التي تحتضن السجال حول الإسلام، والكولونيالية، والدولة المسلمة، إضافة إلى مستويات المشاركة التي تجاوزت النُّخب لتشمل دائرة أوسعَ من المسلمين المتعلِّمين في أنحاء العالم المسلم(٨٥). ويسَّر التقدُّم التكنولوجي والسلام الكولونيالي رحلاتِ الحجيج أكثر فأكثر إلى مكَّة، حيث خبروا الإسلام المعمول به في «مركز» العالم المسلم، ولكنهم التقوا هناك أيضًا بمسلمين قادمين من أمصار العالم الأخرى، وانخرطوا معهم في الجدل حول الأفكار المتعلقة بالكولونيالية، والحداثة، والمستقبل(٨٦). وتجاوزت الحركات التي نشأت في القاهرة أو ديوبَنْد مواطن ولادتها لتنتشر خارجها بواسطة أعمال الكتَّاب، والمراسلين، والتجار، والدُّعاة. وأصبح الإسلام مع بداية القرن العشرين جزءًا من ذخيرة الحركات القومية والمناهضة للكولونيالية في عموم مالايا؛ في سنغافورة، وجوهور، وعلى امتداد شبه الجزيرة.

وارتبط صعود الحركة السلفية، الذي لعب فيه محمد عبده دورًا

---

(٨٣) William R. Roff, *Kelantan: Religion, Society, and Politics in a Malay State* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975), p. 71.

(٨٤) في ورقة من ولاية بينانج معنونة بـ **الإخوان**، كتب الشيخ طاهر جلال الدين أن ضعف الإسلام في الإدارة أدى إلى تدخل المسئولين البريطانيين في إدارة الدولة. انظر: Konvensyen Sejarah N KDA, 29-30.9.1996, Alor Setar KDA. Majlis Kebudayaan Negeri. Arkib Negara Kedah.

(٨٥) B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), and Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Comparative Studies on Muslim Societies (Berkeley, CA: University of California Press, 1993).

(٨٦) F. E. Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), pp. 206-266.

محوريًّا، بتجربة المثقفين المسلمين الحضرية والأُممية ضمن حدود العالم المستعمَر الساعين إلى منهج وسط بين ما عدُّوه توجهًا حداثيًّا علمانيًّا للنُّخب الإصلاحية والنزعة التقليدية الضيقة **للعلماء**. وفي حياة هذه النُّخب الصاعدة، لم يكن الفصل بين الغاية والوسيلة ممكنًا، بل إن ارتباطهما كان أمرًا حتميًّا. وقد «حازت الطباعة في الرؤية السلفية موقعًا مهمًّا؛ لكونها أداة للفعل، والنهضة، والانتشار الجماهيري. ونتج عن ذلك، اشتمال ثنائية **الاجتهاد والتقليد** على نسقين مختلفين من المعرفة وعلى توترات بين العامة والخاصة»[٨٧]. وارتبطت الإمكانيات الجديدة للإسلام - بصورة حاسمة - بحركية المثقفين المسلمين، وبالمقدرة على نشر الأفكار من خلال الطباعة والتعليم الجماهيري، والتعبير عن الأفكار الإسلامية بطرائق قابلة للترجمة والتنقُّل.

فضلًا عن ذلك، أثارت الحركية المتنامية للأفكار الإسلامية واتضاح ملامحها، وهو الأمر الذي يسَّره السلام الكولونيالي والتكنولوجيا الجديدة، ودعمَه - إلى حدٍّ ما - التغلغل الكولونيالي في المؤسَّسات الإسلامية، مخاوفَ من الوحدة الإسلامية و«النزعة الوهابية»، وشجعت قيام تحالفات بين الكولونيالية البريطانية وجماعات النُّخبة المسلمة الجديدة التي قدم أفرادها خدماتهم للبريطانيين بوصفهم مفسرين، ومحاورين، ووسطاء بين الدولة الكولونيالية والمجتمع المسلم. وبعد فترة وجيزة من تمرُّد ١٨٥٧ في الهند، بيَّنت بعض الشخصيات، مثل سيِّد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨)، أهمية الإفادة من «مسلمين متعلِّمين وموالين»[٨٨]، مستحضرًا شبح الوهابية والوحدة الإسلامية أمام البريطانيين كقوى من شأنها - خلافًا لذلك - شَغْلُ الهوة الفاصلة بين الحكام والمحكومين وتوسيعها كذلك. ووفقًا لما لَحظه فيصل دفجي مؤخرًا، فقد استندت الإفادة من طبقة الوساطة هذه على حديثها الدائم عن التهديد المسلم، وعلى إمكانية الإفادة من مخاوف البريطانيين إزاء هذا التهديد للتفاوض على وضع أفضلَ للمسلمين في الهند. وأن «ما يمثله

---

(٨٧) Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*, p. 67.

(٨٨) Faisal Devji, "Islam and British Imperial Thought," in: David Motadel, *Islam and the European Empires* (Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 264-265.

البروتستاني بالنسبة إلى الكاثوليكي، هو عين ما يمثله الوهابي بالنسبة إلى بقية الفرق المحمدية»، ذلك ما طرحه سيِّد أحمد خان في مناقشة منشورة حول ولاء مسلمي الهند، مؤسِّسًا لصلة أعمق بين التجربتين الهندية والبريطانية: «شهدت الحروب الأهلية في إنكلترا آباءً يقاتلون أبناءهم، وأخوة يقاتلون بعضهم بعضًا، لكن ليس بمقدور أحد تقدير التصرف الذي سيسلكه المجتمع ككل حيال رضة سياسية كبرى. ولكن لا شك لدي في أن المسلمين سيقومون بما يقتضيه وضعهم السياسي، سواء كان ذلك ملائمًا أم لا»[(٨٩)]. وعليه، كان رجالٌ من عينة سيد أحمد خان ـ المعروفون بموالاتهم للإمبراطورية ومشايعتهم لها ـ الوسطاءَ الاستراتيجيين الواعين بين الإمبراطورية والمسلمين، ولم تعتمد وساطتهم على كفاءتهم في الحديث باسم المجتمعات المسلمة إلى البريطانيين فحسب، بل على براعتهم في التعبير عن المخاوف الإمبراطورية وذاكرتها كذلك. وستتعاظم فائدة هذه المجموعة من النُّخب المسلمة ـ وسطاء متعلِّمين وموالين معتدلين ـ في الجيل التالي، في إطار المؤسَّسات الرئيسة للحوكمة الإمبراطورية؛ ولا سيما القانونية منها. وسننتقل الآن للحديث عن هذا الجيل تحديدًا.

تشكُّل الذات المسلمة

إذا كان التعليم الأنغلو ـ محمدي قد صادق على نسخة نصية من الإسلام، فإن هذه النسخة عينها قد تحولت إلى إسلام معارض يمكن توظيفه في الكفاح المناهض للكولونيالية. إنها واحدة من مفارقات الحكم الكولونيالي؛ وهي أن النظام القضائي الذي استُعمل بداية لإنفاذِ الحكم الكولونيالي في القرن الثامن عشَر، قد أسهم في تكوُّن حركة الاستقلال في القرن العشرين. وفي غضون ذلك، أضفى التفاعل الوثيق بين الإدارة القانونية وتشكُّل الهوية الأصلانية على الإسلام النصي طابعًا راسخًا ظلَّ حاضرًا في الحقبة ما بعد الكولونيالية[(٩٠)].

---

(٨٩) Sayyid Ahmad Khan, *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans: Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queenб* (Lahore: Lahore Premier Book House, [n. d.]), pp. 5-6.
ورد في: Devji, Ibid., pp. 264-265.

(٩٠) Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," p. 24.

في المواقع الثلاثة التي شملتها دراستنا هذه، كانت مأسسة القانون الإسلامي في إطار محاكم الدولة، والاعتماد المتزايد على استدلالات الشرعية الكولونيالية ولغتها ـ دلالة على أن المحامين المسلمين الذي تعلموا القانون الأوروبي قد بدأوا، أكثر فأكثر، في لعب أدوار مهمة كوسطاء في تفسير القانون الإسلامي وفقًا لاصطلاحات الدولة الكولونيالية، وفي توظيف محاكم الدولة والتشريع استراتيجيًا لما فيه مصلحة المسلمين. في الهند، أصبح محامون، مثل سيد أمير علي، وعبد الرحيم، وفايز بدر الدين طيبجي، وآصف علي أصغر فيضي ـ وسطاء في الحوار بين الدولة الكولونيالية والمسلمين الهنود مع مطلع القرن العشرين، بعد أن تسبب تمرُّد ١٨٧٥ في استئصال غالبية النُّخب المسلمة من مواقع النفوذ في الهند البريطانية(٩١). إضافة إلى ذلك، أدى هؤلاء المحامون وظائفهم متيقنين من الحصانة المبدئية للمنطق القانوني الإنكليزي، وقد كانوا ضعيفي الدُّربة ـ إلى حدٍّ بعيد ـ في قضايا الفقه والممارسة القانونية الإسلامية. وبناءً على ذلك، فقد كانت العودة إلى القانون ـ بوصفه ميدانًا للتعبير عن المصالح والهوية المسلمة، وفقًا لصياغة المحامين المسلمين المؤهلين في بريطانيا والموالين للدولة الكولونيالية ـ توظيفًا لـ«الشريعة» كما أُطِّرت من خلال نشاط المحكمة الأنغلو ـ محمدية بوصفها: «قانونًا للأحوال الشخصية المسلمة»(٩٢).

وكان قاضي المحكمة العليا البريطانية سيد محمود (١٨٥٠ ـ ١٩٠٣)، نجل سيد أحمد خان، واحدًا من الشخصيات المذكورة، ويُلقي إرثه ضمن النظام القانوني الكولونيالي بعض الضوء على كيفية عمل النُّخب المسلمة (محامون، وموظفون حكوميون يفوقون الأرستقراطيين عددًا الآن) في سبر أغوار مؤسَّسات القانون الكولونيالية لإعادة مضمون الشريعة إلى النظام. وقد شارك أعضاء هذه النخب عمليًّا في المؤسَّسات الجديدة للقانون الكولونيالي، ودلَّل حضورهم الواضح على شرعية الدولة الكولونيالية وعدالتها، في الوقت الذي استمروا فيه بالعمل داخل هذه المؤسَّسات على التفاوض حول حدود الدولة. وعلى الرغم من إقرارهم بصيغ الحكم الكولونيالي، ومنطقه وولايته

---

(٩١) Asaf A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law* (Delhi: Oxford, 1974), p. 51.

(٩٢) Kugle, "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia," pp. 301-302.

القضائية، فإنهم استمروا في التفاوض حول حدود القانون الإسلامي بشكل خاص، وكافحوا لاستبقاء مضمون الشريعة ومنطقها، مستخدمين السبل المؤسَّسية الجديدة الخاصة بنظام القانون الكولونيالي. وفي حين أسفر استبدال النصوص القانونية المبكر بعلماء الفقه الخبراء في محاكم القانون الكولونيالية عن تمدية القانون الإسلامي في مجال محدود وسكوني نوعًا ما، وجد المحامون والقضاة المسلمون العاملون في محاكم القانون الكولونيالي أواخر القرن التاسع عشَر وأوائل القرن العشرين طرقًا إلى قلب هذا الاتكاء على النص والنموذج السابق لما فيه مصلحتهم[٩٣]. واستعمل سيد محمود، وهو أول هندي مسلم يُعيَّن قاضيًا في المحكمة العليا في الهند البريطانية، الممارسات السابقة والمعتمَدة في إحضار الشهود وفق القانون البريطاني لإعادة المنطق القانوني الإسلامي ونصوصه إلى المنظومة القانونية في الهند البريطانية[٩٤]. وقد نشرت محاضر القانون الهندي، التي أعلنت أحكام المحكمة العليا الملزِمة لجميع المحاكم الثانوية في الهند البريطانية، ما يقارب ثلاثمئة رأي لسيد محمود تضمنت اقتباسات، وترجمات، وتأويلات لمصادر فقهية عربية، وأتاحتها بالتبعية للاستخدام في أنحاء الهند البريطانية بوصفها مصادرَ للقانون[٩٥].

كانت دعوى الملكة الإمبراطورة ضد رمضان وأورس (٧ آذار/ مارس ١٨٨٥) واحدة من هذه القضايا، وقد جرى نظرها في محكمة الله آباد العليا[٩٦]. وكما في قضايا أخرى، استُدعي القاضي محمود لنظر القضية

(٩٣) يحاجج آلان غيونثر بشكل مقنع بأن قانون التقارير للعام ١٨٧٥ تمخض عن نتيجة غير مقصودة تمثَّلت في خَلْقِ مصدر جديد للقانون المسلم، اقتضى بأن تكون الأحكام القضائية للمحكمة العليا والمطبوعة في تقارير قانون الهند ملزمة لكل المحاكم التابعة في الهند البريطانية. وقد تضمنت هذه الأحكام القضائية في أغلبها الفتاوى الصادرة من قبل مسئولي المحكمة حتى عام ١٨٦٤. انظر:
Alan Guenther, "A Colonial Court Defines a Muslim," in: Barbara Metcalf, *Islam in South Asia in Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), p. 294.

(٩٤) المصدر نفسه.

(٩٥) المصدر نفسه، ص٢٩٥.

(٩٦) ILR AII 461 (1885). أناقش هذه القضية بتفاصيل أوسع في «تركيبات كولونيالية وتشكُّل الدولة المسلمة»، انظر:
Iza Hussin, "Making Legibility between Colony and Empire," in: Kimberly Morgan and Ann Orloff, eds., *The Many Hands of the State: Theorizing Political Authority and Social Control* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2017).

كونه مسلمًا وعلى دراية بـ«القانون الكنسي المحمدي»(*). وكما أشار آلان غوينثر Alan Guenther، لم يكن محمود عالـمًا في الفقه ولا محاميًا مؤهلًا في حقل القضاء الإسلامي، بل «حداثويًا إسلاميًا ملتزمًا بتفسير أحادي للنصوص المقدسة مع اهتمام محدود بالأعراف التاريخية للمفسِّرين»(٩٧). وعوضًا عن علماء الفقه الخبراء ممن عملوا مستشارين وشهودًا، تعاظم بالتبعية حضور قضاة مسلمين مؤهلين في بريطانيا عملوا محكّمين مطّلعين على القضايا القانونية الإسلامية في محاكم الهند البريطانية، وأنتجوا قسطًا وافرًا من القانون الرسمي المتعدِّد المجالات، بما في ذلك تحديد من يتوجب عدُّه مسلمًا، وكيفية أداء العبادة في المسجد، وكيفية فهم العلاقة بين العُرْفِ المسلم في الهند والنصوص الموثوقة للقانون الإسلامي. وعلى غرار القاضي محمود، حمل هؤلاء معهم توجهًا جديدًا إزاء مصادر الشريعة ومنطقها، مع قبولهم بتقاسم الولاية القضائية وبعض تقديرات القانون البريطاني في الهند.

عندما وصلت القضية إلى محكمة الله آباد العليا، أشار محمود إلى أنه: «في ضوء خصائص المسألة المتعلقة بحقِّ العبادة في مساجد يمتلكها المحمديون، أحال أخي الخبير القضية على هيئة قضائية (مكوَّنة من قاضيين) سأكون عضوًا فيها بناءً على اقتراحه وعلى موافقة الخبير رئيس المحكمة العليا»(٩٨). وفي عدَّة نقاط، فور جلوسه على المنصَّة، شكَّك محمود في عملية المحاكمة وساقها باتجاه آخر، وأُحيلت القضية من الهيئة القضائية (الثنائية) إلى هيئة قضائية كاملة «للحصول على حكم رسمي موثوق في المسألة». وبصفته عضوًا في الهيئة القضائية الكاملة، تحفَّظ محمود على حكمه، رافضًا الإجماع على قرار إبرام الإدانة، ورافضًا مخالفته كذلك. وفي الختام أصدر رأيًا مكتوبًا مخالفًا لقرار الهيئة القضائية، وطُبع في محاضر القانون الهندي لعام ١٨٨٥ بوصفه مساهمة في مصادر القانون للحكم في قضايا مستقبلية من هذا القبيل في الهند البريطانية. وحول التفاصيل وإقامة الدليل على صحَّة الدعوى في هذه القضية، لم يتساءل محمود عن غياب «سلطات القانون المحمدي» فحسب، وإنما عن المبدأ

(*) ستورِد المؤلفة فيما يلي ما عُني وقتها بـ **القانون الكنسي المحمدي**. (المحرر).

(٩٧) Guenther, Ibid., p. 294.

(٩٨) (1885) ILR AII 461 at 1.

العام الذي يُسوِّغ هذا الغياب كذلك، الأمر الذي يدعو بالتبعية إلى التشكيك في فهم نطاق الدين المتضمَّن في القانون. وحاجج القاضي بأن موضوع القضية: «حق المحمدي في أن يكون قادرًا على الصلاة في المسجد وفقًا لمعتقداته»، تطلَّبَ إشارة إلى «الضمان الصريح الممنوح من السلطة التشريعية وفق الفقرة ٢٤ من قانون المحاكم المدنية للبنغال (١٨٧١)، والذي يقضي بوجوب العمل بالقانون المحمدي فيما يتعلق بكل القضايا الخاصة بـ«أيِّ عُرْف ديني أو مؤسَّسة دينية». وحاجج محمود بأن عدالة قانون العقوبات في الهند مشروطةٌ «بأحكام القانون المدني» هذه:

> فيما لو تأكَّد أن القرار في هذه القضية يعتمد... على تفسير القانون الكنسي المحمدي، أرى أن من واجب هذه المحكمة، وكل المحاكم التابعة لها، أن تعتمد على انتباه المحكمة(*) في قانون كهذا... وفي حال أثيرت مسألة الحق المدني أو مشروعية قانون ما في سياق الإجراءات القضائية، فمن الضروري - مع إلزام المحكمة الجنائية أيضًا - اللجوء إلى الجانب المدني من هذا القانون... في رأيي، لا مجال للشكِّ في أن بعض فقرات قانون العقوبات الهندي تعتمد بالكامل تقريبًا على التفسير الصائب لأحكام القانون المدني... وأنا مستعد بالتأكيد إلى المضيِّ أكثر في قولي هذا، لكن بالنسبة إلى هذه القاعدة، سيكون العمل بأحكام قانون العقوبات في العديد من القضايا ظلمًا فادحًا(٩٩).

وحاجج القاضي محمود فوق ذلك بأنه لا تجب معادلة القانون المحمدي بالقانون الأجنبي في قضايا كهذه، ليقدِّم قاعدة منطقية شاملة ترجِّح الإحالة على المصادر القانونية الإسلامية بشكل عام:

> بناءً على ذلك، فما أعتقده في قضية كتلك المعروضة أمامنا أن الأحكام الواردة في الفقرة ٥٦ من قانون البيِّنة تعفي الأطراف تمامًا من ضرورة إثبات صحَّة القانون الكنسي المحمدي في الموضوع؛ إذ لا يمكن إنفاذ ذلك القانون على قدم المساواة في هذه القضية مع أي قانون أجنبي لا تعتمد المحاكم في الهند البريطانية فيه على انتباه

(*) إدراك المحكمة لصحَّة حقائق أساسية دون الحاجة إلى بيِّنة رسمية. (المترجم).

(٩٩) (1885) ILR All 461 at 7.

المحكمة؛ وما يتبع ذلك، هو أن بإمكاني الإحالة على القانون الكنسي المحمدي لأغراض هذه القضية، على الرغم من غياب أي دليل نوعي معروف مثبت حول أحكامه(١٠٠).

واستُدعي المسلمون المستدمجون حديثًا في البنية الهرمية القانونية للهند البريطانية للحكم في القضايا ذات الصلة بالمؤسَّسات والأعراف الدينية، لكنهم أُكرهوا أيضًا على تعريف من هو المسلم، وما هو التصرُّف اللائق في العبادة المسلمة والشعائر الدينية. وقد وقع النزاع محل التقاضي أصلًا في مسجد ببيناريس عام ١٨٨٤، حيث دخل ثلاثة رجال إلى المسجد، ونطقوا كلمة **آمين** بعد قراءة الفاتحة أثناء الصلاة، فاشتعل جدلٌ حام حول مدى جواز ذلك في الصلاة. وطُرد الرجال الثلاثة من المسجد بمساعدة الشرطة وحُظر دخولهم إليه مجددًا ما لم يتراجعوا عن هذه الممارسة. وكان عبد الله ـ الشخص الذي يشير إليه محمود بوصفه «مدَّعيًا عامًّا» للاتهام المبدئي ـ صهرًا لمؤسِّس المسجد، وقد أعلن نفسه «مشرفًا» على المسجد، وكان المتهم الرئيس رمضان، صهر (زوج ابنة) مؤسِّس المسجد، وله صلة قرابة بعبد الله أيضًا. وفي خضم ما بدا خلافات حول الروايات المتصلة بحادثة المسجد، تشكَّى عبد الله إلى القاضي بشأن الحدث، وحين فشل القاضي في اتخاذ إجراء، تقدَّم بعريضة متهمًا رمضان والاثنين الآخرين بـ«الإساءة إلى دين المسلمين الأحناف وإهانته»، بموجب الفقرات ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٥٢ من قانون العقوبات الهندي (١٨٦٠). وقد نصَّت محاجَجة عبد الله على أن الرجال الثلاثة لم يكونوا «أتباعًا لأيٍّ من الأئمة الأربعة»، وأنهم اعتزموا «تأسيس طريقة جديدة للعبادة خاصة بهم»؛ وعليه لا يمكن «اعتبارهم بعد الآن محمديين»(١٠١). وحاجج عبد الله كذلك بأن الثلاثة كانوا وهابيين، وهو ادعاء كان من شأنه إثارة شبح هجمات متشدِّدي المسلمين العنيفة ضد الإمبراطورية، في سياق المخاوف البريطانية المتفاقمة حول المسلمين «الوهابيين» في الهند، بعد «محاكمات الوهابيين» الشهيرة خلال ستينيات القرن التاسع عشَر وسبعينياته(١٠٢). ورتَّب عبد الله حجَّتَه على أساس أن

---

(١٠٠) المصدر نفسه.

(١٠١) (1885) ILR AII 461 at 13.

(١٠٢) Julia Stephens, "The Phantom Wahhabi: Liberalism and the Muslim Fanatic in Mid-Victorian India," *Modern Asian Studies*, vol. 47, no. 1 (January 2013), pp. 22-52.

الرجال الثلاثة وهابيون وليسوا مسلمين أحنافًا؛ وبالتبعية فإن تلفظهم بكلمة **آمين** بصوت عال خلال الصلوات كان «إهانة لديانة المسلمين الأحناف»[١٠٣]. وجد القاضي الذي حكم في القضية أن الثلاثة مذنبون بموجب الفقرة ٢٩٦ (الإخلال بالإجماع الديني)، وحكم عليهم بدفع غرامة أو بالسجن لمدة شهر، بناءً على تفسير مفاده أن نطق كلمة **آمين** بصوت عال في أثناء الصلوات في المسجد تسبَّب في الإخلال بالعبادة الدينية، وعُدَّ جريمة جنائية بالمحصلة.

وتُظهر حجج محمود ـ فيما يخص تفسير القانون والنهج الذي اتبعه في نظر القضية منطقيًّا ـ وعيًا عميقًا بسعة أُفق جمهوره، وتقدِّم لمحة عن «التفاعل الوثيق بين الإدارة القانونية وتشكُّل الهوية الأصلانية»، ويحاجج أندرسون بأنها ـ أي هذه الحُجج ـ ساعدت في تكريس «إسلام نصي» في ثنايا الدولة المسلمة[١٠٤] وبالنتيجة، مكَّنت هذه الحُجج من رؤية تشكُّل الهوية الأصلانية بوصفها سيرورة لعبت فيها نخبٌ محلية بعينها دورًا حاسمًا في الوساطة، عدا أنها تبيِّن المنطق الذي حظي حسبه الإسلام النصي بقبول المسلمين والفاعلين البريطانيين معًا أواخر القرن التاسعَ عشَر[١٠٥]. وكان الأساس المنطقي الأول للإسلام النصي نقليًّا translative؛ ما يجعل الإسلام ومضمون التديُّن المسلم مقروءَيْن تمامًا وفق الاصطلاحات الأنغلو ـ مسيحية. وقد تأسَّست محاججات محمود حول العلاقة بين نصوص إسلامية رسمية، والعُرْف المسلم، والأرثوذكسية ـ على الفرضية القائلة بإمكانية المقارنة بين الإسلام والمسيحية، والمسيحية الأنغليكانية على وجه الخصوص، وأنه من السهل إقناع جمهوره بوجهة نظره أكثر إن استوعب هذه القابلية للمقارنة بينهما. لقد أشار في استهلال حكمه القضائي إلى «القانون الكنسي المحمدي» (١)، والذي يعني وفق محاججته «القرآن»، و«السُّنة»، ومعتمَدات المذاهب الفقهية السُّنية الأربعة، وأشار في نقاط أخرى إلى أربعة «مذاهب أرثوذكسية للقانون الكنسي المحمدي»، مضاهيًا في المحصلة الفقه

(١٠٣) (1885) ILR AII 461 at 13.

(١٠٤) Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," p. 24.

(١٠٥) Ebrahim Moosa, "Colonialism and IslamicLaw," in: Muhammad Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, eds., *Islam and Modernity: Key Issues and Debates* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), p. 166.

السُّني بالقانون الكنسي(*). إضافة إلى ذلك، أشار إلى أن المساجد تضمُّ «تجمعات» يتمُّ «تكريسها/إعلانها مواضعَ مقدَّسة». وفي سعيه للبتِّ فيما إذا كانت هذه الانتهاكات المزعومة قد ارتُكبت بالفعل في أثناء أداء العبادة، عقد مقارنة بين الصلوات المسلمة وتلاوة التعاليم المسيحية الرسمية (المنصوص عليها في مجمع نِيقية). وكلمة **آمين** نفسها «اعتُمدت في الصلوات من قبل المحمديين والمسيحيين بالقدر ذاته» (١١). الفرق الوحيد الذي ساقه هو أنه خلافًا «للكنائس المسيحية العادية»، كانت المساجد أماكنَ «للتحاور والتعليم الديني والأخلاقي» (١٧).

وقد تجلَّى الأساس الثاني لهذا المنطقِ النصي في وضع منهجية لتحديد مضمون العُرْفِ، والتقليد، والأرثوذكسية المسلمة، ووضع هذه المنهجية قيد التطبيق في المحاكم، مع ربطها بالمصادر الأخرى للقانون الكولونيالي. ولبلوغ هذه الغاية، وبعد أن قدَّم محاججته على وجوب الإحالة على القانون الكنسي المحمدي في قضايا من هذا النوع، تبقى مهمة القاضي البتَّ في أمر النصوص والأعراف ذات الصلة؛ **أولًا**: مع إقرار محمود بوجود مسلمين آخرين إلى جانب السُّنة في الهند، فإنه سيكون مفهومًا في هذا المقام أن كلمة «أرثوذكس» تشير إلى السُّنة والمذاهب الأربعة للفقه السُّني. وهنا استشهد محمود بمقدمة هاملتون «للترجمة التي وضعها لكتاب **الهداية**»، الذي يصنفه محمود على أنه «أشهر مراجع المدرسة الحنفية في القانون» (١٣)، قبل تناوله آراء الشرَّاح المتضاربة الموجودة ضمن دواوين الحديث التي وضعها البخاري ومسلم. **ثانيًا**: بناءً على ذلك، رتَّب محمود نسقًا من النصوص الرسمية، ووضع محاججة هاملتون في متن كتاب **الهداية** ثم كتاب **الهداية** نفسه أعلى هرمية المصادر القضائية.

(*) **القانون الكنسي**: النظام الأساسي القانوني لمجموعة القوانين والأنظمة التي تعتمدها السلطة الكنسية والمنظمات المسيحية وأعضاؤها. أي إنه القانون الداخلي الذي ينظِّم العمل الكنسي للكنيسة الكاثوليكية (الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وطقوس الكنائس الكاثوليكية الشرقية على حدٍّ سواء)، والكنائس الأرثوذكسية الشرقية والمشرقية، والكنيسة الأنجليكانية. وهذه القوانين هي قواعد مُلزمة تحكم علاقات الأفراد ومعاملاتهم، وتخضع للمصادر الكنسية المسيحية، ولا تنصرف فقط إلى مسائل الأحوال الشخصية (من زواج وتفريق ونحوه من مسائل الأحوال الشخصية)، ولكن أيضًا إلى تطبيق المصادر المسيحية الكنسية المعترف بها والمعتمَدة والنابعة من سلطة الباباوات في جُلِّ معاملات المخاطَبين بالقانون الكنسي في الحالات الخاصة أو العامة. (المحرر).

ثالثًا: أقرَّ محمود بانتشار الجدل في الفقه الإسلامي وبالحاجة إلى إجماع الآراء في القضايا التي لا ينصُّ عليها القرآن صراحة، ومضى في إعداد قائمة بآراء فقهاء من المذهبَيْن الحنفي والشافعي، مشيرًا إلى أنه بينما يتفق المالكية والحنابلة على هذه المسألة، فليس لآرائهم صلةٌ بالموضوع؛ لأن «أتباعهم غير موجودين في الهند البريطانية» **(١٣)**. إضافة إلى ذلك، أشار محمود إلى ممارسات المسلمين عند الكعبة ومن «جميع البلدان المحمدية مثل تركيا، ومصر، والجزيرة العربية»، حيث يختلف الناس في عادة التلفُّظ بكلمة **آمين** دون أن يكون ذلك مثيرًا للجدل. **ختامًا**: ومع تبصُّر بالمستقبل، وضَّحت محاكمة محمود أن بناء الأحكام المتعلقة بالأداء المشروع والمناسب للعبادة المسلمة يتطلب وعيًا بحقوق الأقلية ضمن الجماعة الدينية. وحاجج أيضًا بأن وجهة نظر المدَّعي العام ـ القائلة «بأن حقيقة الإخلال الحاصل في الإجماع الديني كافيةٌ لتأسيس الجُرْم» **(١٨)** ـ عكست تركيزًا مفرطًا على الفقرة ٢٩٦، مفضِّلة دوام السلام على حقِّ الأفراد في العبادة حسب معتقداتهم.

وقد خاض قضاة مسلمون آخرون من العاملين في المحاكم البريطانية في تلك الحقبة في جدالات مماثلة حول تفسير القانون الإسلامي، واستخدام النصوص الأنغلو ـ محمدية في الفصل في القضايا، والعلاقة الصائبة بين البريطانيين والقانون المسلم. وعززت هذه الجدالات الولاية القضائية لنظام القانون البريطاني الشامل على ميادين كانت من اختصاص الشريعة فيما مضى، مثل الوقف والزواج، بينما حاججت في الوقت نفسه سعيًا لاستدماج منطق القانون الإسلامي ومصادره، وضمنًا، لمنح الأفضلية للقضاة المسلمين في تفسير المصادر الأخرى. وكتب القاضي أمير علي ـ الذي عُيِّن في محكمة البنغال العليا عام ١٨٩٠، وهو أول هندي يُعيَّن في مجلس الملكة الخاص عام ١٩٠٩ ـ رأيًا مخالفًا في قضية **شوق لال بودار وأورس** ضد **بيقاني ميا** عام ١٨٩٣ حول ممارسة الوقف. حاجج القاضي أمير ضد التساهل في المساواة بين القانون الإسلامي للوقف والقانون البريطاني الحاكم للائتمان والعطاءات الخيرية، وعندما يستعمل القضاة البريطانيون كتاب **الهداية** بوصفه مصدرًا موثوقًا للشريعة، «يجب ألا نذهل عن أن النصَّ الإنكليزي للكتاب ليس إلا معالجة للترجمة الفارسية لكتاب **الهداية** العربي،

شابها الكثير من الحشو والتصحيف»[١٠٦]. وحاجج أمير أيضًا بصفته عضوًا في المؤسَّسة القانونية البريطانية ـ في الهند أولًا ثم في المملكة المتحدة ـ بأن القانون المسلم والهندوسي، كما يطبَّق في الدولة الكولونيالية، كان جزءًا مكملًا لعقائد المسلمين والهندوس على السواء. وعليه، فإن الأمر يستلزم اعترافًا بهذه القوانين في الهند البريطانية على قدم المساواة مع القانون البريطاني:

> مع أخذ صوابية تعديل القوانين الهندوسية أو المحمدية أو إلغائها بعين الاعتبار... يجب ألا يُنسى مطلقًا... أنها جزءٌ مكمِّلٌ لعقائد هؤلاء الناس، وعلى الرغم من أننا قد لا نكون ملزمين بالمعاهدة المطلقة، فإننا قد تعهدنا بالفعل بحمايتهم بواسطة التشريعات والإعلانات المتكررة[١٠٧].

لم يؤخذ برأي أمير علي في القضية، وجاءت أحكام مجلس الملكة الخاص مخالفة لحجَّته، وتابع المجلس في إظهار أوجه الشَّبه بين القانونَيْن الإسلامي والكولونيالي بطرائق أضرَّت بملَّاك الأرض المسلمين الأثرياء، وأثارت غضب أولئك الراغبين في الإبقاء على مجال الوقف داخل نطاق الشريعة. و«بالنتيجة، ومع نهاية القرن التاسع عشَر، وفي استجابتهم لمطالب إصلاح القانون الإسلامي، ضفَّرَ المشرِّعون الكولونياليون في جديلة واحدة قوى لم يكن تألُّفها مرجحًا فيما مضى؛ نخب ملَّاك الأراضي، ومحامون، ومسلمون متدينون أكثر تقليدية»[١٠٨].

صعود النُّخب المسلمة وإعادة تعريف القانون الإسلامي

بالانتقال من القضاة المسلمين والمحامين إلى **العلماء** والمؤسَّسات الإسلامية، أتقصَّى هنا تطور أفكار الإصلاح والاستجابات للكولونيالية وسط النُّخب الإسلامية المرعية من الدولة، وتفاعلهم إذ ذاك مع المؤسَّسات والفاعلين الإسلاميين من خارج عباءة الدولة. وبحسب بعض المتخصصين

---

(١٠٦) 1893 ILR 20 Calcutta 132-135.

ورد في:

Eleanor Newbigin, *The Hindu Family and the Emergence of Modern India: Law, Citizenship and Community* (Cambridge, MA: University of Cambridge Press, 2013), p. 49.

(١٠٧) [1893] ILR 20 Calcutta 138-139

(١٠٨) Newbigin, Ibid., p. 51.

في الدراسات القانونية الإسلامية، فقد أسَّست عملية إدماج المؤسَّسات والنُّخب الفقهية الإسلامية في الهرمية المعرفية والحكومية للدولة الحديثة لاستبدال نظام المعرفة والممارسة الخاص بالشريعة تمامًا(١٠٩). ويَعُدُّ حلَّاق - على سبيل المثال - أن «أكثر المعضلات تفشيًّا في التاريخ القانوني للعالم المسلم الحديث. . . كان استحداث الدولة الحديثة وصدامها مع الشريعة»(١١٠). إضافة إلى ذلك، فقد تمخَّض عن إدماج النُّخب الإسلامية التقليدية في وظائف الدولة وخضوعهم لنفوذها صعودُ شخصيات جديدة تفاوتت أفكارها حول الإسلام وجاءت دعائم سلطتها من خارج الدولة.

لقد تطلَّب استيلاء حكومة كولونيالية غير مسلمة على الدولة دورًا جديدًا لعدد كبير من **العلماء** الذين أكسبهم موقعهم خارج سيطرة الدولة الكولونيالية شرعية جديدة بوصفهم زعماء دينيين ذائعي الصيت، وإمكانية جديدة للتركيز على غرس ولاء أشدَّ عمقًا للأعراف الجوهرية الإسلامية في نفوس المسلمين(١١١). ومن خلال التركيز على القانون الإسلامي بوصفه قانون أحوال شخصية، نناقش كيف أدركت النُّخب المسلمة من أمثال محمد عبده و**العلماء** في ديوبَنْد - وقد كان متوقعًا منهم مقاومة إصلاح الشريعة في إطار تقسيم الدولة الحديثة - أسبابَ الاستثمار في مسيرة التقنين، والتَّمْدية، والتضييق على مضمون الشريعة حتى مع قيامهم بحملات لإصلاحها وبعثها. لقد رفع الإدماج المؤسَّسي للنُّخب الإسلامية الراسخة والتحدِّي الذي واجهته من خارج الدولة مستوى الجدل حول الإسلام والسياسة والإصلاح، في وقت كانت فيه الدولة المسلمة والمجتمع يبحثان عن حلول جديدة لمعضلات الحداثة، والقومية، والكولونيالية، والسلطة. وبدلًا من أن تقود هذه الظروف إلى إخماد الجدل حول القانون الإسلامي، فقد عجَّلت بازدهار الدرس القانوني الإسلامي، الذي لم يكن النظام المعرفي للشريعة مصدرَه الوحيد. ومع نهاية القرن التاسع عشَر، أوجد الإصلاح والبعث موقعًا جديدًا لهما هو: الأسرة المسلمة.

---

(١٠٩) Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, pp. 15-21.

(١١٠) المصدر نفسه، ص٣٥٩.

(١١١) Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), pp. 198-234, and David Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*, Comparative Studies on Muslim Societies (Berkeley, CA: University of California Press, 1988), pp. 52-56.

المؤسَّسات الإسلامية والدولة الكولونيالية

كانت الضغوط باتجاه العَقْلَنة وتوحيد القانون الإسلامي في المؤسسات الإسلامية وثيقة الصلة بالدولة الكولونيالية شديدة الوطأة، وقد استجابت النُّخب الإسلامية التي أبقت نفسها على مسافة من الدولة لنخب الدولة واقتبست منها أيضًا، غير أنها امتلكت حرية أكبر في نقد سياسات الدولة ومنطقها. ومع ذلك، يمكن القول إن المؤسَّسات الإسلامية التابعة للدولة وتلك غير التابعة لها في نهاية القرن التاسع عشَر قد وطَّنت نفسها على حقيقة مفادها أن القانون الإسلامي هو الآن جزءٌ من الهيكلية الحكومية للدولة. وحتى عندما وضعت المؤسَّسات الإسلامية استراتيجية تقوم على الاستقلال المؤسَّسي عن الدولة، فقد دانت توجهاتها الفلسفية للمواجهة مع الكولونيالية. وقد أصبح التوجُّه الإصلاحي الإسلامي جزءًا من خطاب الإسلام الشعبي عبر اجتماع الاعتماد البريطاني على التقنين، والترجمة، والنص، مع أصوات المسلمين التي بدأت بالتصاعد من مراكز جديدة للفكر والفقه، بالإضافة إلى التغيُّر على المستوى التعليمي والتكنولوجي. وكان خطاب الإسلام الشعبي عرضة لتغيُّر عميق مع مطلع القرن العشرين؛ إذ انتشر بواسطة النص، وعدَّ سلطة الدولة أمرًا مفروغًا منه، وقيَّم شرعية الدولة في حقيقة الأمر بناءً على إنفاذها قيم الشريعة[112].

ووضع عدد من الكتَّاب البارزين في الإسلام والحداثة خلال تلك

---

(١١٢) «امتدَّت المقاربة النصية للشريعة من المناطق الحضرية وصولًا إلى الريفية، ومن طبقات النُّخبة إلى الطبقات الوسطى. وأصبح الامتثال للشريعة أوسعَ انتشارًا وعُدَّ ـ على نحو متزايد ـ ركيزة أساسية للحفاظ على الهوية المسلمة». انظر:

Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," p. 181; Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971); Barbara Metcalf: Ibid., and *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar* [Heavenly Ornaments] (Berkeley, CA: University of California Press, 1990); Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964* (London: Oxford University Press for the Royal Institute of International Affairs, 1967); Rafiuddin Ahmed, *The Bengal Muslims 1871-1906* (Delhi; Oxford: Oxford University Press, 1988); K. M. Yusuf, "The Judiciary in India under the Sultans of Delhi and the Mughal Emperors," *Indo- Iranica*, vol. 18 (1965); Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?," *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 16 (1984); Mohammad Daud Rahbar, "Shah Wali Ullah and Ijtihad," *Muslim World*, vol. 45 (1955), and P. J. Marshall, *Bengal: The British Bridgehead* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988).

الفترة ـ على شاكلة الطرائق البريطانية ـ تصورًا جديدًا للعُرْفِ الإسلامي وتاريخ الفقه ـ بوصفهما خاملَيْن وجامدَيْن حيال الظروف المتغيِّرة ـ ولكنهم قصدوا غايات مختلفة، محاججين بأن بعثَ المجتمعات والدولة المسلمة سيكون ممكنًا فقط إذا استُعيدت الشريعة(١١٣). وفي حين وجدت المؤسَّسات الإسلامية في مصر، وأبرزها الأزهر، نفسها مضطرة لاستيعاب سياسات الدولة والتعدِّي المؤسَّسي على ميادين الشريعة منذ العهد العثماني، عمدت مؤسَّسات الإسلام النافذة غير التابعة للدولة في الهند، مثل مدرسة ديوبُنْد، إلى صياغة رؤية للإسلام تقلِّص من تدخل الدولة. ولأسباب مختلفة، تحوَّل قانون الأسرة في كلتا الحالتين على نحو متزايد إلى مقوِّم رئيس من مقومات الاستجابة الإسلامية للكولونيالية، وتم الإفصاح عنه على نطاق واسع بوصفه استراتيجية أساسية للحدِّ من الانتهاكات الأوروبية لحياة المسلمين الدينية، والسياسية، والاجتماعية.

أدغمت الإصلاحات الممنهجة لنظام المحاكم الشرعية في مصر الأحكامَ الإجرائية للقانون المدني الفرنسي في المحاكم الشرعية، ودعمت هذا التغيير من خلال السماح للمحامين المؤهلين في حقل القانون المدني بالعمل في المحاكم الشرعية، كما وضعت قضاة من المحاكم الأهلية على منصة القضاء في المحاكم الشرعية(١١٤). كان محمد المهدي العباسي، مفتي الديار المصرية بين عامي ١٨٤٨ ـ ١٨٧٩، قد أحكم قبضة المذهب الحنفي على محتوى القانون وأحكام المحكمة، وفرض نسق المؤسَّسات والآراء الفقهية الحنفية على قطاع كبير من عامة المالكية والشافعية(١١٥). وأعدَّ محمد قدري باشا مدونة قانونية لقانون الأحوال الشخصية الإسلامية عام ١٨٧٥ قنَّنت غالب رؤى الأحناف، في محاولة لإصلاح النظام القانوني المصري اكتسبت زخمها بأثر من الرؤية الفرنسية والبريطانية للقانون بوصفه نظامًا عقلانيًا مؤسَّسًا على الحكم، ورغبة منه في الإبقاء على محتوى قانوني

---

(١١٣) Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leiden: Brill, 1999).

(١١٤) Wood, "Islamic Legal Revivalism in Egypt: The Reception of European Law and Foundations of Modern Arab Legal Thought," pp. 89-92.

(١١٥) Rudolph Peters, "Muhammad al-_Abbas al- Mahdi (D. 1897), Grand Mufti of Egypt, and His 'al- Fatawa al- Mahdiyya,'" *Islamic Law and Society*, vol. 1, no. 1. (1994), pp. 66- 82.

إسلامي في المنظومة القانونية التي تعاظم نفوذ القانون والقضاة الأوروبيين فيها[١١٦]. وفي هذا السياق، اتخذت الشريعة والفقه على يد النُّخب الإسلامية المصرية شكلَ القانون الجازم الذي يمكن أن يحلَّ محل المصادر الأجنبية للقانون.

وعاقب العثمانيون والفرنسيون المفتين و**العلماء** لجهرهم بالمعارضة، حيث نفوا الأفغاني وعبده في سبعينيات القرن التاسع عشَر وثمانينياته على خلفية نشاطهما المعادي للحكومة[*]. وحين سمُح لمحمد عبده (الذي ستحظى أعمالُه المتعلقة بالمحاكم الشرعية في مصر باهتمام مركَّز لاحقًا) بالعودة إلى مصر أواخر العقد الثمانيني من القرن التاسع عشَر - حرص بشدَّة على ألا يُنظر إليه بوصفه ناقدًا صريحًا للنظام. ولاحقًا في القرن نفسه، سيؤسِّس تلاميذه من خارج مؤسَّسات الدولة، وأكثرهم شهرة النهضوي الإسلامي رشيد رضا - نقدَهم للقانون المصري على الأُسس الثقافية التي أرساها عبده، مطبِّقين هذه الأعمال النقدية، بغية صياغة جديدة أكثر عمقًا

---

(١١٦) كان العقدان السابع والثامن من القرن التاسع عشَر على وجه الخصوص مرحلة زاخرة بالأحداث في تاريخ القانون المصري. فقد حقَّقت مصر استقلالًا إداريًا عن الإمبراطورية العثمانية عام ١٨٧٤، وتأسَّست المحاكم المختلطة في عام ١٨٧٥ بوصفها جزءًا من نظام جديد ذي توجُّه إصلاحي، انظر:

Nathan Brown, "Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective," *Law and Society Review* 29, no. 1 (1995), p. 115.

«خلافًا للزعم المتكرر والقائل بأن المحاكم المختلطة قد فُرِضت بسبب الامتيازات الأجنبية... كانت المحاكم المختلطة وسيلة سعت الحكومة المصرية من خلالها للحدِّ من الامتيازات. ويجب أن يُعزى هذا الدافع... إلى حركة الإصلاح المتماشية مع النماذج الأوروبية برمَّتها؛ إذ عُدَّت هذه الأخيرة أداة لمقاومة الاختراق الأوروبي المباشر». وقد شُكِّلت المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣، بعد سنة من بدء الحكم البريطاني الرسمي، وفي عام ١٨٩٣ نُشر قانون الأحوال الشخصية الذي وضعه قدري باشا ليكون مرجعًا للمحاكم المختلطة. أتقدَّم بشكري لكينيث كونو على هذه الملحوظة. انظر:

Lama Abu Odeh, "Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt," *Oxford University Comparative Law Forum*, vol. 3 (2004).

(*) هكذا في الأصل الإنكليزي، ولكن من الناحية التاريخية لم ينف العثمانيون أو الفرنسيون أيًّا من السيد جمال الدين الأفغاني أو الشيخ محمد عبده. لقد نُفي السيد جمال الدين الأفغاني مرتين؛ أولاهما من مصر عام ١٨٧٩ على يد الخديوي توفيق، والثانية من فارس عام ١٨٩١ على يد الشاه ناصر الدين القاجاري. أما الشيخ محمد عبده فقد نفاه الإنكليز من مصر عام ١٨٨٣ بعد إتمام احتلالهم لها عام ١٨٨٢؛ لمشاركته في الثورة في العرابية. وبعد ستة أعوام في المنفى عاد إلى مصر عام ١٨٨٩. (المحرر).

لدور الشريعة في الدولة. ولم تكن السلطة التي استند إليها رضا تتمثَّل في كونه مفتي الدولة أو عالـمًا، بل في دوره القيادي في إصدار منشورات مثل **المنار**، التي أسَّسها مع عبده وصدرت بدءًا من عام ١٨٩٨ حتى عام ١٩٣٥. في الأعداد الأولى من **المنار**، أعرب رضا عن نقده لأورَبة القانون المصري، مشدِّدًا على عدم مشروعيتها وغرابتها، ومحاججًا بأنه «لا يمكن أن يخضع المسلم لقانون وضعه البشر إلا كرهًا وإجبارًا»(١١٧)(*). وفي المقابل، حاجج رضا (عام ١٨٩٨) بضرورة وضع «قانون شرعي واحد»(١١٨)(**).

وقد جسَّد **العلماء** «الإصلاحيون» في **مدرسة ديوبُنْد** (تأسَّست عام ١٨٦٦) نمطًا جديدًا من الاستجابة الإسلامية للكولونيالية، تأسَّس غالبها خارج نطاق الدولة. وكانت تلك استجابة قامت على المعرفة والفعل الفرديين، واتكأت كليًّا على نصوص الإسلام ومؤسَّساته المركزية (القرآن، والحديث، وكتابات **العلماء**)، مع توظيفها للتحديات والفرص الجديدة التي وفرتها الدولة الكولونيالية. واستقطب هؤلاء أكثر تلاميذهم من فلَّاحي الأرياف، معربين عن رغبتهم في الوصول إلى مجموعات سكانية بصورة مختلفة عن رجال النُّخبة، واتخذوا خطوات أبعدَ لجذب النساء أيضًا. ولم يعتمدوا على تمويل الدولة، متمسكين بمثُل الدين بوصفه مجالًا بعيدًا عن متناول الحكومة، وحافظوا على استقلالهم السياسي والمادي عن الدولة

---

(١١٧) Wood, "Islamic Legal Revivalism in Egypt: The Reception of European Law and Foundations of Modern Arab Legal Thought," p. 77.

(*) ورد هذا النقل في مقال للشيخ محمد رشيد رضا بعنوان: الإصلاح الديني المقترَح على مقام الخلافة، وهو فاتحة العدد التاسع والثلاثين من مجلَّة **المنار** الصادر بتاريخ ٣ شعبان ١٣١٦هـ/ ١٧ كانون الأول ـ ديسمبر ١٨٩٨م. (المحرر).

(١١٨) محمد رشيد رضا، في: **المنار**، مج ٢ (١٨٩٨)، ص٧٦٤ ـ ٧٧١؛ ومحمد عبده، «القوة والقانون»، **المنار**، مج ٢ (١٨٩٩)، ص١٧٤. قارن بـ: المصدر نفسه.

(**) ورد هذا النقل أيضًا في مقال الشيخ محمد رشيد رضا المشار إليه في الحاشية السابقة: الإصلاح الديني المقترَح على مقام الخلافة. أما مقال الشيخ محمد عبده المعنون بـ **القوة والقانون** فلم نجده في أيٍّ من أعداد **المنار** الصادرة في عام ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م، ولكن وجدناه في الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده منشورًا في العدد ١٠٣١ من جريدة **الوقائع المصرية** الصادر بتاريخ ٨ ربيع الأول ١٢٩٨هـ/ ٧ شباط ـ فبراير ١٨٨١م. انظر: **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، في الكتابات السياسية**، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، ص٣٠٣ ـ ٣٠٨، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٨. (المحرر).

الكولونيالية. إضافة إلى ذلك، استغل **العلماء** الوفرة الكبيرة للمواد المطبوعة وسعة انتشارها ليصلوا إلى المسلمين في كل أرجاء الهند، ونواح بعيدة خارج حدودها، مثل سنغافورة ومكة[١١٩]. ومع رفضهم للتوليفة القائمة منذ فترة طويلة بين الإسلام من جهة والأعراف الريفية وقواعد السلطة من جهة أخرى، قدَّموا رؤية للإسلام ترى في تقديس الأضرحة والأولياء، والموسيقى والرقص، والتأثيرات «الخارجية» القادمة من أوروبا أو من الطوائف الهندية الأخرى ـ بدعًا منكرة. وقد أقرَّ **العلماء** في ديوبُنْد الجهادَ بوصفه استراتيجية مركزية لتحقيق الصحوة الإسلامية، ورأوا في الصحوة ردًّا صريحًا على الكولونيالية البريطانية، وضعف المسلمين في مواجهة الانتهاكات الأوروبية معًا[١٢٠].

تشكُّل الأسرة المسلمة: الجمع بين قانون الأسرة والأحوال الشخصية

انطلاقًا من قواعد مؤسَّساتية متباينة، ولأسباب استراتيجية أيضًا متباينة؛ أصبحت الأسرة المسلمة في الهند ومصر أواخر القرن التاسع عشر محورَ تركيز النُّخب الإسلامية التي تعمل على مفصلة دور الشريعة استجابة للظرف الكولونيالي. وقد بدأت مسألة الولاية القضائية في الهند ومالايا مع انشعابِ الدولة إلى مجالَيْن اثنين؛ يُحكم الأول من قبل المسئولين الكولونياليين، والأحكام، والمؤسَّسات البريطانية، ويكون الثاني حيِّزًا من الاستقلال الذاتي يخصُّ الحكَّام المسلمين المحليين. وكانت هذه الانشعابات مخيالًا قويَّ الحضور، وجد نصه القانوني التأسيسي في المعاهدة التي أتاحت دخول البريطانيين بوصفهم حكامًا كولونياليين. وفي مصر اختلفت الحال، حيث كان سؤال الولاية القضائية قد حظي ـ سلفًا ـ بعدد من الإجابات الإمبراطورية آنَ وصول البريطانيين؛ إذ خضعت بين عامي ١٧٩٨ و١٨٠١

(١١٩) Charles Allen, "The Hidden Roots of Wahhabism in British India," *World Policy Journal*, vol. 22, no. 2 (Summer 2005).

(١٢٠) وفقًا لملحوظة كوغل، كان عمل هؤلاء العلماء ـ في شطر كبير منه ـ ردًّا على المعضلات التي أثارها أنصارهم؛ إذ إنه: «بعد انطفاء جذوة الحماس المبدئي، انحصرت مطالبهم في الشئون الشعائرية، والمسائل العقائدية، والأواصر العائلية». انظر:

Kugle, "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia," p. 47.

للاحتلال الفرنسي، وكانت تتبع الإمبراطورية العثمانية ـ شكليًّا على الأقل ـ حتى عام ١٨٧٥. وبين عامي ١٨٧٥ ـ ١٨٨٢، أُدخل وزراء فرنسيون وبريطانيون إلى مجلس النظّار المصري للوقوف على مصالح دولتيهما بعد أن تخلّفت مصر عن سداد ديونها، ثم احتل البريطانيون مصر في الفترة من عام ١٨٨٢ حتى عام ١٩٥٢. وكان لكلّ من هذه الترتيبات الإمبريالية تبعاتٌ مختلفة على تقاسم الولاية القضائية، فقد أثّر كلٌّ مستوى من الشرعية في المستويات التي أعقبته. وخلّفت السيطرة العثمانية ـ الفرنسية على القانون والإصلاح القانوني آثارًا عميقة على الاتجاه الذي اتخذه تحوُّل القانون الإسلامي في مصر، حيث تكيَّف النظامان مع بروز قانون الأحوال الشخصية كتشريعات تحكم الأسرة. وبذلك، هيَّأ كلاهما الأجواء في مصر لتحول قانون الأسرة الإسلامي إلى محور إسلامية المنظومة القانونية للدولة، ليصار إلى إنشاء خانة قانون الأسرة مجدَّدًا، ومنح الأفضلية للأسرة المسلمة ـ النسوة المسلمات بشكل أساسي ـ بوصفها ملاذًا طبيعيًّا آمنًا للشريعة في الدولة الحديثة.

وبقدر ما تبدو هذه التقسيمات نظرية للوهلة الأولى، فإنها قد خلقت حيِّزًا جديدًا للسياسة؛ حيِّز اكتسب نفوذه بفضل توظيف النُّخب المحلية لسلطتها المؤسَّسة حديثًا على الفضاء الديني. وبالنظر إلى وظيفته في الدولة المسلمة ما بعد الكولونيالية، نجد أنه غالبًا ما عُدَّ القانون الإسلامي قانونًا للأسرة أو استمرارًا للأعراف الإسلامية «التقليدية»، كما افتُرِضَ في أغلب الأحيان أن قانون الأسرة هو آخر معاقل القانون الإسلامي، بالنظر لأهمية وحدة الأسرة في الإسلام. وتبدو هذه الأهمية ـ في ضوء الدلائل التاريخية ـ إسقاطًا ارتجاعيًّا، أو أنها على أقل تقدير ثمرة المصالح الإمبراطورية البريطانية والقيم الفيكتورية بقدر ما هي ثمرة القيمة الخاصة التي تحظى بها الأسرة في الإسلام. وحتى عندما هدفت السياسة المعلَنة إلى حماية القانون الإسلامي والأعراف المحلية، انخرطت الدولة الكولونيالية في أدق تفاصيل الحياة المسلمة؛ مقنِّنة هذه التفاصيل من خلال تشريعات مبوَّبة وضوابطَ حكومية. لقد كان ربط القانون الإسلامي بالنُّخبة والقانون العُرْفي الإثني، إضافة إلى استيعابه ضمن التصنيفات الأوروبية للأحوال الشخصية، هي كلها معًا من تكوينات الحقبة الكولونيالية.

سنتناول فيما يلي خلق حقل قانون الأسرة الإسلامي فيما يتعلق بحُجَّتين رئيستين؛ **أولاهما** أن إصلاح قانون الأحوال الشخصية بوصفه قانونًا للأسرة كان أمرًا جوهريًّا لمشروع إنتاج دولة علمانية (ولكن من نوع خاص). و**الثانية** أن سياسات هذا التطوُّر كانت تُقاد بواسطة النُّخب المحلية، إضافة إلى التدخل الكولونيالي. في مصر، رأى الإصلاحيون الإسلاميون في وضع قوانين تحكم الأسرة المسلمة وسيلة لحماية النطاق الخاص بأحكام الشريعة في إدارة الدولة. وفي الهند، استحوذت الأسرة المسلمة وتديُّن الفرد المسلم على اهتمام الإصلاحيين الإسلاميين؛ وذلك بسبب استبعادهما عن العملية التشريعية الجارية في الدولة تحديدًا.

وفي حين غيَّرت سيرورة تقاسم الولاية القضائية الإجابة عن سؤال: «**من هو المعنيُّ بالقانون؟**»، كان لها أيضًا آثارٌ عميقة على القانون نفسه؛ أي عن سؤال: «**أيُّ قانون؟**». وتوحي قابلية القانون الإسلامي للتقسيم إلى ولايات قضائية منفصلة عن الدولة، بانصراف شامل عن المفاهيم الأولى للقانون الإسلامي؛ إذ لم يكن ممكنًا تمييز الأعراف والمعايير الخاصة بالدين عن تلك الخاصة بالدولة. ومع تقاسم القانون بين جماعات مختلفة، عدَّلت النُّخبتان المحلية والكولونيالية القانونَ الإسلامي نفسه بدرجة كبيرة، كما كان لربط الحقول المختلفة للقانون بمجموعات حاكمة، ومؤسَّسات، ومصالحَ متباينة ـ عواقبُ دراماتيكية مستمرة على القانون الإسلامي، والدولة المسلمة، والهوية المسلمة نفسها في شطر كبير من الحقبة المعاصرة. وقد هُمِّش مضمون الشريعة وهُمِّشت مؤسَّساتها من خلال تجسيدها في قوانينَ مبوَّبة وحصرها في حقل واحد للقانون دون غيره، هو الأسرة. وأضحى قانون الأسرة الإسلامي مقومًا رئيسًا لهيمنة الدولة وسلطتها، عبر الأهمية المتنامية للأسرة بوصفها هدفًا للحوكمة وبؤرة جديدة للأخلاقوية الإسلامية. وكانت مصر تحديدًا هي الموقع الذي تضافر فيه مفهوم القانون المدني للأحوال الشخصية، والفكرة الحديثة لقانون الأسرة، والسلطة المتعاظمة للدولة على مضمون الشريعة وكوادرها ومؤسَّساتها معًا؛ لتشكيل ما يُعَدُّ اليوم جوهرَ القانون الإسلامي على امتداد العالم الإسلامي، وهو قانون الأسرة الإسلامي.

قانون الأحوال الشخصية بوصفه إصلاحًا للأسرة: مصر ١٨٩٦

كانت مصر هي أول موطن دخل فيه اصطلاح «قانون الأحوال الشخصية» حيِّز الاستعمال في العقد السبعيني من القرن التاسع عشَر لتوصيف القانون الإسلامي، على يد الخبير القانوني محمد قدري باشا (المتوفَّى عام ١٨٨٦) عبر تقنين بعض آراء المذهب الحنفي ذات الصلة بالأسرة(١٢١). وفي مصر أيضًا، توثقت العُرى بين مشروع قانون الأحوال الشخصية المسلم، الذي يركِّز على خانة قانون الأسرة الإسلامي، وفكرة التحديث والإصلاح. لم يصدر مُؤَلَّفُ قدري باشا كتاب **الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية** بوصفه قانونًا، فقد كان التقاضي في مسائل الزواج، والطلاق، والمواريث يتمُّ في غالبه على يد **قضاة** المحاكم الشرعية، بناءً على القواعد الفقهية الخاصة بالمذاهب السائدة (الشافعية في الدلتا، والمالكية في مصر العليا)، وعلى العُرْف المعمول به(١٢٢). ومن جانب آخر، أُريد من عملية التقنين وضع دليل إرشادي لقضاة المحاكم المختلطة غير المؤهلين في حقول الشريعة(١٢٣).

وفي ضوء ذلك، يعكس استعمال مصطلح «الأحوال الشخصية»، الذي هو ترجمة عربية للاصطلاح الفرنسي المماثل *statut personnel*، حقائقَ عن ولاية قضائية متقاسمة ومعمول بها سلفًا في مصر خلال سبعينيات القرن التاسع عشَر. وخلال الفترة محل الدراسة، يبدو أن تقاربًا قد حصل بين المفهوم الفرنسي للأحوال الشخصية، والنظام الملِّي العثماني(*) (الذي سُمح فيه للأقليات

---

(١٢١) تشير أبو عودة إلى أن استخدام قدري باشا للمذهب الحنفي قد منح البطريركية امتيازًا أكبر في صياغة قانون الأسرة، خلافًا للمذهب الشافعي الذي كان عليه أكثر المصريين. انظر:
Lama Abu Odeh, "Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt," *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, vol. 37, no. 4 (October 2004), p. 1043 (104), and Jamal J. Nasir, *The Islamic Law of Personal Status* (Leiden: Brill, 2002), pp. 12-13.

(١٢٢) Abu Odeh, Ibid., and Ron Shaham, "Judicial Divorce at the Wife's Initiative: The Shari'a Courts of Egypt, 1920-1955," *Islamic Law and Society* 1, no. 2 (1994), pp. 217-57.

(١٢٣) Hans-Georg Ebert, "Personal Status Laws in the Arab States: Traditions and Innovations," in: Andreas Christmann and Jan- Peter Hartung, eds., *Islamica: Studies in Memory of Holger Preissler (1943-2006)*, *Journal of Semitic Studies*, Suppl. no. 26 (New York: Oxford University Press, 2010), pp. 151-169.

(*) **النظام الملِّي** أو (نظام الملل): تقليد عُرْفي نشأ بين الطوائف غير الإسلامية في الأقاليم التي كانت تحكمها الدولة العثمانية وبين السلطات الحكومية، وبمقتضى هذا العُرْف أصبح لكل طائفة دينية =

بالتقاضي أمام محاكم خاصة بها)، والجدالات الأنغلو ـ أمريكية حول قانون دولي خاص وقانون «أحوال شخصية». ويتضح هذا التقارب وتسلسله الزمني في مصر بأجلى صورة؛ على أساس القانون العثماني أولًا، ثم قانون الامتيازات، ثم القانون الفرنسي، والقانون البريطاني بعد ذلك، لتظهر الصيغة العربية لقانون الأحوال الشخصية في القرن التاسع عشَر: **الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية** من تلاقحِ أُطر قانونية شتَّى في نصِّ قدري باشا. وفي الفترة الممتدَّة بين سبعينيات القرَن التاسع عشَر ومنتصف العشرين، كان مثول الفرد أمام القانون يعتمد على أمور عدَّة: الجنسية، والهوية الدينية، والجندر. وكان تأسيس الولاية القضائية على هذه القواعد الشخصية توجهًا مشتركًا بين الفرنسيين والعثمانيين؛ الأمر الذي قد يحيط ولادة مفهوم الأحوال الشخصية، والميادين القانونية التي هيمن عليها بهالة من الغموض. لقد منح نظام الملل العثماني بعضَ الجماعات غير المسلمة (ولا سيما المسيحيين واليهود) درجة من الاستقلال القانوني (في القضايا التي لا يكون أحد أطرافها مسلمًا)، واستمرَّ العمل بمفهوم الهوية الشخصية المعرَّفة دينيًّا في مصر بعد فترة لا بأس بها من الحقبة العثمانية. وقد حدَّد نظام المحاكم المختلطة الولاية القضائية للمحكمة وفقًا لجنسية الأطراف ذات الصلة، وتضمَّن تطبيق التشريعات المستمَدة من نظام القانون المدني (النابليوني؛ بشكل أكثر دقَّة). ولم ينطوِ الاحتلال البريطاني لمصر على مفارقة نوعية لإطار القانون المدني هذا، كما شاكلَ تأسيس المحاكم الأهلية في عام ١٨٨٣ تأسيس تلك المختلطة، من ناحية الأسلوب ومصادر التشريع.

وقد اعتُمدت في إصلاح الشريعة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشَر في مصر بعضٌ من مبادئ إصلاح القانون في هذا النظام الفضفاض، بإعطاء الأفضلية للمقروئية والاتساق في القانون؛ أي للتقنين الذي وضعه قدري باشا بالنتيجة. ويرمز نصُّ القانون هذا، بقدر ما هو مرجع استشاري، إلى عدد من التحولات الأخرى التي جرت، بغية إصلاح حقل الشريعة آنذاك، ومن ذلك إعادة تعريف الأسرة المسلمة بوصفها أسرة نووية أصبحت

= أو ملِّية حقُّ استعمال لغتها الخاصة واتباع طقوس مذهبها الديني، ورعاية مؤسَّساتها الدينية والتعليمية، مع حقِّ التقاضي أمام محاكم خاصة بها، وجباية الضرائب المقرَّرة على أفراد الطائفة وتوريدها للخزانة العامة. (المحرر).

هي نفسها هدفًا رئيسًا للإصلاح، واختيار الفقه الحنفي بدلًا من الأعراف المحلية، أو اعتماد إطار تفسيري أكثر مرونة في تحكيم النزاعات، والتأكيد المتزايد على الدولة كمستقبِل - ومنفِّذ - للفوائد المتحصلة من إصلاح قانون الأسرة. وأجرت مدونة قدري باشا القانونية عملية انتقاء بين مجموعة آراء فقهية، مُؤثِرة تفسيرًا أكثر محافظة للقانون - في حقِّ المرأة تزويج نفسها على سبيل المثال - على تفسيرات ربما تتيح قدرًا أكبر من الحرية للنساء(١٢٤).

وقد استحوذ إصلاح الأسرة المسلمة على تفكير الإصلاحيين المسلمين، ولعب الأفغاني وعبده أدوارًا رائدة في الجدل الهادف إلى تغيير المؤسَّسات القانونية الإسلامية وقانون الأسرة على نحو مخصوص، تناغمًا مع حاجات الدولة الحديثة ورعاياها من المسلمين العصريين. ولم يتوقف الأمر على هذين الرجلين فحسب، فإلى جانبهم كان هناك محامون «حداثيون»، وصحافيون، وأعضاء في الحكومة المصرية، تلقَّى العديد منهم تعليمَه في الغرب أو تأثَّر بالمثُل الأوروبية للإصلاح القانوني، وقد انخرطوا عمليًّا في السجالات الدائرة حول الموقع والمضمون المناسبين للقانون الإسلامي، والأسرة المسلمة، والعلاقات بين الجنسين(١٢٥).

لم تكن الأفكار الليبرالية الأوروبية مصدر الإلهام الوحيد لـ«الإصلاح القانوني» في مصر، بل كان هناك منحىً آخر أقل استنارة مصدره أوروبا «الحديثة» هذه نفسها، هو المتمثِّل في تعليم حكَّام مصر كيفية إحكام قبضتهم على رعاياهم، وجعل حكمهم أكثر كفاءة ومردودية(١٢٦).

---

(١٢٤) Rudolph Peters, "From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Sharia Is Codified," *Mediterranean Politics*, vol. 7, no. 3 (special issue on "Shaping the Current Islamic Refomation," edited by B. A. Roberson) (2002), p. 90.

(١٢٥) Ron Shaham, "Judicial Divorce at the Wife's Initiative: The Shari'a Courts of Egypt, 1920 - 1955", *Islamic Law and Society*, vol. 1, no. 2. (1994), p. 217.

أدرج شاهام في هذه الخانة الأخيرة من «الحداثيين» شخصيات مثل: قاسم أمين، وسعد زغلول، وأحمد لطفي السيد، وعبد الرزاق السنهوري، وعزيز خانكي [محام ومؤرخ حلبي الأصل مصري المولد والإقامة والوفاة، وكان من أقطاب المحاماة في أواخر القرن التاسع عشَر وأوائل القرن العشرين - المحرر]، ومصطفى صبري، وعبد الحميد عبد الحق [محام وسياسي مصري وفدي، شغل منصب نقيب المحامين لعدَّة مرات في أربعينيات القرن العشرين - المحرر]، ومحمد علي علوبة، ومحمد عزمي عبد الفتاح السيد، وأحمد صفوت.

(١٢٦) Khaled Fahmy, "The Anatomy of Justice: Forensic Medicine and Criminal Law in Nineteenth- Century Egypt," *Islamic Law and Society*, vol. 6, no. 2 (1999), p. 224.

وبينما لم تتمثل التشريعات القانونية شبه الرسمية التي وضعها قدري باشا في صورة قانون مُلزِم، لا يمكن القول إن جهود محمد عبده في إصلاح المحاكم الشرعية قد آلت المآل نفسه. فقد قدَّم عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، مستغلًا صلاحياته كمفت للديار المصرية(*)، تقريرًا حول إصلاح المحاكم الشرعية عام ١٨٩٩ بعنوان «تقرير إصلاح المحاكم الشرعية»[١٢٧]. تطرق التقرير إلى الإصلاحات المطلوبة في مؤسَّسات المحاكم الشرعية: بنية تحتية مادية، ومعايير للموظفين، والحاجة إلى معالجة أكثر كفاءة للقضايا والتحقيقات والدفاتر. وفي تناوله لمضامين الشريعة، انهمك عبده في تبيان أنه لا حاجة بالشريعة نفسها إلى الإصلاح، بل نصوصها؛ إذ تتطلب هذه النصوص توحيدًا وإيضاحًا. وقصر عبده المحاكم الشرعية في إطار محاكم الأسرة بشكل جوهري؛ الأمر الذي يعدُّ حاسمًا من ثَمَّ في مشروع الحفاظ على الأسرة المصرية والنسيج الأخلاقي للمجتمع ككل. وعليه، يتوجَّب على المحاكم أن توازن عمل الحكومة مع الدور الاجتماعي الخاص بالحفاظ على خصوصية الأفراد وكرامتهم بوصف ذلك جزءًا من الدولة الحديثة، ويكون للشريعة بوصفها قانونًا للأسرة دورٌ آخر في تدعيم النظام السياسي كجزء من الدولة الحديثة بالمقابل. وكما أشار حسين عجرمة، فقد:

«أدَّت تلك المفاهيم والحساسيات المتداخلة إلى نوع خاصٍّ من التناقض: فعلى جانب، وُضع الدين في النطاق الخاص الشخصي، ووضعت الأسرة في النطاق نفسه لكن تمت حمايتها عن طريق تدخل الدولة كجزء من مسئوليتها السيادية في الحفاظ على النظام العام والدفاع عنه»[١٢٨].

(*) للدقَّة؛ عهدت الحكومة للشيخ محمد عبده عام ١٨٩٩ بصفته مفتي الديار المصرية آنذاك بالتفتيش على المحاكم الشرعية؛ لتقرير ما يلزم لها من أوجه الإصلاح الضروري. وبعد رحلة قام بها إلى المحاكم الشرعية في الوجهين القبلي والبحري، وبعد دراسة متأنِّية لأوضاعها وما يكتنفها من ظروف وملابسات؛ كتب هذا التقرير إلى ناظر الحقانية في نوفمبر ١٨٩٩. (المحرر).

(١٢٧) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، المؤسَّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ج ٢، ص٢١٧ ـ ٢٩٧.

(١٢٨) Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt*, 2012, p. 158.

وانظر أيضًا:

Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2003), pp. 206-256.

وتهدف قراءة أسد لتقرير إصلاح المحاكم الشرعية إلى «رصد الطرائق التي كيَّف بها نفسه مع المجالات الجديدة لتحديث الدولة»، ويحاجج أسد بأن أسلوب معالجة عبده للأسرة في القانون عَكَس هذا التكيُّف بوضوح[(١٢٩)]. ويرى أسد أن تقاسم الولاية القضائية في مصر بين محاكم دينية وعلمانية ـ المتمثل في انفصال المحاكم المختلطة أولًا عام ١٨٧٥، ثم في المحاكم **الأهلية** عام ١٨٨٣ ثانيًا ـ يشكل طورًا حاسمًا في سيرورة العلمنة المصرية، وفي تنامي نطاق الدولة ليحيط بجوانب الحياة أكثر من أيِّ وقت مضى. إن ما صنَّفه المؤرخون الأوروبيون على أنه «محاكم دينية»، هو نتاج سيرورة العلمنة؛ إذ تولَّت الدولة مهمة تقسيم الولايات القضائية ـ والوقائع الاجتماعية التي توصِّفها ـ إلى «دينية» ويُقصد بها الأسرة والأوقاف، و«علمانية» تختصُّ بالقانون العام، والتجاري، والجنائي[(١٣٠)]. ولم تكن العملية انتهاكَ مجال لمجال آخر ببساطة، بل تحوُّل القانون الإسلامي ـ الذي تحدَّد بوصفه قانونًا للأحوال الشخصية ـ إلى ذراع من أذرع الدولة:

> في هذا السياق تحديدًا. . . يمكن للمرء أن يدرج الإصلاح الذي حوَّل الشريعة ـ في نهاية المطاف ـ إلى «قانون للأسرة»؛ لأن الأسرة ليست مجرَّد رمز سياسي محافظ أو حيِّزًا للتحكُّم في الجندر. وبحكم كونها خانة قانونية، فهي هدفٌ للتدخل الحكومي. . . وذلك جانبٌ من إعادة ترتيب أركان الدولة القومية الحديثة. . . يمنح التكوين القانوني للأسرة مفهومَ الأخلاقية الفردية حيِّزه «الخصوصي»، بحيث يمكن الآن الحديث عن الشريعة بوصفها قانونًا للأحوال الشخصية؛ منتَجًا لتوليفة علمانية، ومجالًا محدَّدًا يعلن «الدين» منه عن نفسه عبر قانون الدولة[(١٣١)].

وبحسب أسد، فـ«عندما انبنت الشريعة أساسًا كمُحدِّد للأحوال الشخصية في القانون، طالها تحوُّل جذري. . فما حدث للشريعة لم يكن تحجيمًا، بل تبدلًا جوهريًّا؛ لقد أُحيلت إلى التبعيض الجاري في قانون

(١٢٩) Asad, Ibid., p. 1.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص٣ ـ ٧.

(١٣١) المصدر نفسه، ص١٠. استخدام كلمة qanun بدلًا من حُكم hukm معبِّرة بحد ذاتها؛ فبينما تُترجم الكلمتان بالقانون law، تشير كلمة qanun إلى القوانين التي يصدرها الحاكم العلماني، وهي لا تتحدر من الشريعة ولا تعتمد على سلطتها.

معتمد من قبل دولة مركزية. . . وعُلمِنت بأساليب مميزة»[١٣٢]. ولم تتمحور عملية العلمنة هذه حول الفصل بين الكنيسة والدولة أو إقصاء الدين إلى حيِّز خاص، وإنما حول حقِّ الدولة وقدرتها على أن تمنح الدين دورَه المخصوص، وتحدِّد هذا الدور في إطار التبعية للدولة. ويحاجج أسد بأن المسألة «ليست تخمينًا حول حافز قديم (مناهضة)، بل حول فضاءات جديدة (نماذج مؤسَّسية وخطابية) تخلق ضروبًا مختلفة من المعرفة، والفعل، والرغبة الممكنة»؛ ولهذا السبب فإن أسدًا يحاجج ضد القراءة التي تصنف أفعال جماعات النُّخبة المسلمة إبان العهد الكولونيالي؛ إما كمقاومة وإما كفشل في العصرنة[١٣٣]. على أية حال، فإن إدراج تقرير عبده في سياق إعادة تنظيم الشريعة وفق هيكلية السلطة في الدولة العلمانية الحديثة ليس من شأنه إلا أن يُبهم تمامًا الفضاءات الجديدة التي يبحث عنها أسد. وعليه، فليس مطلوبًا أن تقودنا الصلة الوثيقة بين قانون الأسرة الإسلامي وسياسات الدولة القومية الحديثة إلى افتراض أن الدولة ـ في مصر أواخر القرن التاسع عشَر أو في أي مكان آخر ـ قد أحرزت نصرًا أحادي الجانب؛ إذ لا نحتاج ـ على أقل تقدير ـ إلى الاعتقاد بأن النصر الذي أحرزته الدولة العلمانية الحديثة سيبقى محصَّنًا لفترة طويلة.

ولعله من الأفضل قراءة تقرير عبده واستيعاب تأثيره الشخصي، على خلفية اهتمام عالمي بإعادة تعريف القانون الإسلامي وعلاقته بهيمنة الدولة الحديثة. ففي الهند ومالايا ومصر، تعدَّلت الولاية القضائية لقانون الأسرة المسلمة لتنحصر في قضايا الزواج، والطلاق، وحضانة الأطفال، والمواريث، والأوقاف. وقد شهد العقد الثمانيني من القرن التاسع عشَر تكاثرًا في القوانين المنظِّمة لأوضاع الأسرة في مصر، وفي مالايا، وفي مستوطنات المضائق والهند أيضًا؛ حيث أصبح مطلوبًا تسجيل حالات الزواج والطلاق لدى الدولة، وخضعت تلك الحالات للبيروقراطيات الإسلامية في الدولة للمرة الأولى، كما أُقرت قوانين متعلقة بإبطال أعراف معينة مثل العبودية (في مالايا)، وطقس الساتي (في الهند)، ونشر تعليم

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص٧.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص٤.

الفتيات (في مالايا ومصر)، و«حماية» النساء (قوانين لمكافحة الرذيلة غالبًا)، إضافة إلى استحداث أحكام حول أشكال الملكية التي يمكن تصنيفها على أنها أوقاف دينية لإعفائها من ثَمَّ من رقابة الدولة. وقد تمت كل هذه الإجراءات باسم القانون الإسلامي، وعُمِّمت تحت سلطة الحكام المسلمين والنُّخب الدينية، لكنها ظهرت إلى الوجود وسط جملة من التغييرات الجارية في الدولة، مثل: تنامي إدماج المؤسَّسات الإسلامية في الدولة الكولونيالية، وتوحيد القوانين والأعراف فيما يتصل بقضايا الدين والثقافة، وتعزيز السلطة الدينية في حوزة مجموعة واحدة من النُّخبة الحاكمة، وتعريف الإسلام بوصفه متوافقًا مع مصالح تلك النُّخب ونظرتها للعالم. وقد انسجم فهم البريطانيين «للأحوال الشخصية» في تلك الفترة، بوصف ذلك علامة على الانقسامات الدينية بين المجتمعات البشرية ـ مع فهم القانون المدني للأحوال الشخصية (حسب المفهوم الفرنسي) وأسلوب الدولة الكولونيالية المعتمد في تطبيقه على الأسرة، بوصف ذلك هدفًا لإصلاح الدولة الحديثة.

الأسرة هدفًا للإصلاح في الهند: ديوبُنْد ١٩٠٥

اتسمت أواخر القرن التاسع عشَر بالخصوبة، وشهدت ولادة أفكار متنوعة حول الإسلام والحياة المسلمة؛ فقد أصبح الإسلام الحلَّ المعتمَد لكلِّ ما عُدَّ مصدر قلق للدولة المسلمة والفرد المسلم. وقد سارت صنوف الفكر الإسلامي هذه في أحد طريقين: أما **الأول** فقد اتجه إلى تحييد الدولة والتركيز على العجائبي، الباطني والمحلي، محققًا «النجاح في وجوده داخل عالَم الدين المتمايز عن «السياسة»»[١٣٤]. وأما **الثاني** فقد وجد سبلًا للانخراط في الدولة وتوظيف هذه الإمكانية الجديدة المتوفرة بما يتيح له مجالًا أوسعَ لاستمالة الجماهير المسلمة. ووفقًا لمسار الأحداث الذي حدَّده أسد في حالة مصر أواخر القرن التاسع عشَر، ثمة شراكة وثيقة بين الدولة والنُّخب، حيث اعتمدت الأخيرة في استراتيجياتها على مؤسَّسات الدولة، ونرى في الهند مع مطلع القرن العشرين تحولات مختلفة في الفكر والعمل. وبقدر ما تؤكد هذه التحولات على عمق طروحات أسد، فإنها تساعد كذلك

---

(١٣٤) Green, *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840-1915*, p. 7.

في معرفة تفاصيل المسارات المختلفة لعملية خصخصة الدين وصياغة القانون الإسلامي المعاصر. ويضع أسد سلطة الدولة، التي يلعب القانون فيها دورًا حاسمًا، في صميم «عملية الحوكمة» التي:

يكتسب الفرد من خلالها حقوقه/ها بواسطة نطاقات مختلفة للحياة الاجتماعية - تتضمن المجال العام للسياسات والمجال الخاص للأسرة - كما تم الإفصاح عنها بواسطة القانون. تجسد الدولة القانون، وتديره وتصادق عليه بما يحقّق مصالح مواطنيها المتمتعين بحكم ذاتي... في هذا السياق تحديدًا تبرز «الأسرة» بوصفها فئة في القانون، وفي إدارة الرعاية الاجتماعية، وفي الخطاب الوعظي العام[١٣٥].

ويمضي أسد ليحاجج بأنه في حين ساد افتراضٌ مفاده أن الحكومات الكولونيالية قد تركت مجال الأسرة وشأنه لأنه كان «لُبَّ العقيدة والعُرْف الديني... على العكس من ذلك... فقد تحدَّدت الشريعة بالمحصلة بوصفها صيغة علمانية في سبيل خصخصة «الدين» وتمهيد السبيل أمام الذات المحوكمة المستقلة». فمن ناحية، أكَّدت الأدلة الواردة من مالايا والهند بخصوص الطرق التي اتبعتها النُّخب المسلمة داخل الدولة الكولونيالية وخارجها لجعل تجاربها مقروءة، وقابلة للترجمة والنقل في أواخر القرن التاسع عشَر - أكثر على قوة «الصيغة العلمانية» التي يوصِّفها أسد. ومن ناحية أخرى، فإن تباين هذه التمثيلات، ومواقعها الاستراتيجية والمميزة بالنسبة إلى سلطة الدولة والمؤسَّسات المحلية والرؤى المتعدِّدة التي قدمتها للذات المسلمة - قد يستدعي سبرًا أعمقَ لتنوع تمثيلات المسلمين للإسلام بحسبان أن الدولة الحديثة قد أقحمت نفسها في تفاصيل حياتهم بشكل أعمق وأعمق. وخلال تلك الفترة، كانت الذات المستقلة التي تصبو إليها الدولة الحديثة - بكل تأكيد وفق رؤية أسد - قد أصبحت متداخلة مع بنىً هرمية متعدِّدة للجندر، والبطريركية، والمعرفة، والطبقة. ويجد القارئ في التحقيق الموجز التالي لواحدة من أكثر الرؤى الخاصة بالإسلام مساواتية؛ توضيحًا لما تنطوي عليه التمثيلات المسلمة للفرد من تعقيدات نشأت عن الرؤية الكولونيالية للإسلام بوصفه مجالًا خاصًّا.

---

(١٣٥) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2003), p. 227.

لقد تكيَّف التوجُّه الجديد نحو إسلام المجال الخاص مع معالم نمو الدولة الكولونيالية، بيد أن له جذورًا أعمقَ في التقهقر المؤسَّسي للدول المسلمة الأقدم؛ الأمر الذي أفضى إلى بروز دور **العلماء** في الهند. ومع صعود الدولة الكولونيالية غير المسلمة، طوَّر العديد من **العلماء** الهنود أدوارهم القيادية بشكل أكبر، معتمدين على الإمكانات التي أتاحتها الكولونيالية، كالسجال السياسي، والوعظ العام، والمطبوعات الهائلة للمواد الدينية باللغة الأُردية. لقد كانت كلٌّ من هذه المصادر حلقة تأهيلية تتغيَّا إصلاح المسلم كفرد، وصقل علاقته بالإسلام عبر إيلاء «أساسيات الممارسة الشخصية الإسلامية» الاهتمام[١٣٦].

وتكمن الجاذبية التي حظيت بها الحركة الديوبُنْدية في الهند خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشَر - إلى حد ما - في رفضها توصيف الغرب الكولونيالي أو الهند المستعمَرة على أنها المشكلة. وقد كانت الحركة الديوبُنْدية منهلًا رئيسًا للأفكار المتعلقة بنمط جديد من الإسلام، تتمثل قوته الدافعة في «تعليم الدعاة، والوعظ والتدريس، والمناظرات العامة، والإنتاج الغزير للكتب والمنشورات»[١٣٧]. لقد أُنشئت مؤسَّستها الرئيسة، دار العلوم، عام ١٨٦٧، وكان أقطابُها فقهاء وعلماء دين متأثرين بالتصوف إلى حدٍّ بعيد. ومع إدراكها لخروج مؤسَّسات الدولة من حوزة المسلمين، فقد استهدف نشاط الحركة الديوبُنْدية حياة المسلمين الخاصة.

وقد كان لمولانا أشرف علي التَّهَانَوي (١٨٦٤ - ١٩٤٣)[*] - بصفته ممثلًا للجيل الثاني من **العلماء** في ديوبُنْد - أثرٌ بالغٌ في أوساط الطبقة الوسطى والنُّخبة الهندية، التي توافد أفرادها إلى ديوبُنْد، مستخدمين السكك

---

(١٣٦) Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*, p. 54.

(١٣٧) Metcalf, *Perfecting Women: Maulana Ashraf ʻAli Thanawi's Bihishti Zewar* [Heavenly Ornaments], p. 3.

(*) **أشرف علي التَّهَانَوي**: العلامة الأوحد، الحبر المفرد، شيخ المشايخ في البلاد الهندية، المحدِّث الكبير، حكيم الأمة، مجدِّد الملَّة، أشرف علي التَّهَانَوي بن عبد الحق بن الحافظ فيض علي. يصل نسبه إلى الفاروق عمر رضي الله عنه؛ عالمٌ ديوبُنْدي وفقيهٌ حنفي. تخرَّج في الجامعة الإسلامية دار العلوم - ديوبُنْد عام ١٨٨٢. وله تصانيف كثيرة أحصاها بعض أصحابه فبلغت نحو ثمانمئة، فيها نحو اثني عشر كتابًا بالعربية، منها: **أنوار الوجود في أطوار الشهود**، و**التجلي العظيم في أحسن تقويم**، و**سبق الغايات في نسق الآيات**. (المحرر).

الحديدية الجديدة، وقد قرأوا الكتب والمنشورات المتوفِّرة على نطاق واسع، وتعاظم وعيهم أكثر فأكثر بمدى تغلغل الحكومة الكولونيالية في حياتهم اليومية. ويتضح في نص التَّهَانَوي الشهير **الحلية الجَنية** *Bihishti Zewar* أن لغة الحداثة والإصلاح تقع في القلب من الخطابات الإسلامية خلال الحقبة الكولونيالية، وأن هذه اللغة الإصلاحية هي اللبنة التي ينبني عليها تغيير الفرد المسلم المؤمن؛ فإن: «الحركات الممثَّلة في التَّهَانَوي ومن شابهه، قد ساعدت في نشر إسلام أخلاقي يعزِّز المسئولية الفردية، مناسب لكتلة سكانية أشد لُحمة وأكثر حركية، كما أنه عزَّز احترام الذات بين السكان الرعايا. وقد أسهم هذا النمط من التدين... في تعميق شعور الانتماء الديني بوصفه بؤرة رئيسة للهوية الاجتماعية في إطار مجتمع تعدُّدي»[١٣٨].

وعلى غرار الإصلاحيين الأوروبيين المهتمين بالقانون، والمجتمع، والحياة الهندية، استهدف **الحلية الجَنية** النساء والأسرة. وحاجج التَّهَانَوي بأنه لو مُنِحت النساء الأدوات التي تمكِّنهن من إدراك الشريعة، والقانون الإسلامي، ومعاييرهما؛ فسيكون إصلاح أدوارهن الاجتماعية وطقوسهن التعبُّدية ممكنًا. ووفقًا للتَّهَانَوي، فإن العُرْف هو العامل الرئيس في منع النساء من الوفاء بالتزامات الشريعة، حيث إنه متخلِّفٌ يعُجُّ بالخرافات، ولا يتعارض مع الإسلام فحسب، بل إنه ينافس الأعراف الإسلامية القويمة أيضًا. وبحسب التَّهَانَوي أيضًا، فإن العُرْف قد أضلَّ المسلمين حتى داخل بيوتهم. وقد تمثَّلت مهمة نصوص مثل **الحلية الجَنية** في تصويب الامتثال الخاطئ للعُرْف، الذي أحاطته النساء داخل البيت بهالة من القدسية، والمحاججة في سبيل منهج يعتمد بشكل أكبر على العَقْلَنة، والتعليم بطريقة بنَّاءة اجتماعيًّا؛ أي منهاج الشريعة. واستهدفت النصوص التي من هذه النوعية النُّخبَ: ملَّاكَ الأراضي، والموظفين الحكوميين، والعائلات التجارية. وروَّجت لرؤية منظمة للمجتمع تكتسب فيها صحَّة بنيته الهرمية أهمية كبرى؛ إذ يبدأ التسلسل الهرمي برجال النُّخبة، تليهم نساء النُّخبة، ثم رجال الطبقة الدنيا، تليهم نساء الطبقة الدنيا. إن النصوص هي ما يحكم سلوك المسلم، و**العلماء** هم المخولون بتأويلها والإعراب عنها. وقد توضَّع

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص٥.

رجال النُّخبة والنبلاء أعلى هرمِ السلطة وترسخت مكانتهم بوصفهم زعماءَ للمسلمين، كما دعم الإنتاجَ الديني والثقافي في المجتمع رؤيتهم للإسلام[١٣٩]. وفي الهند، وفي مالايا لاحقًا، كانت إعادة صياغة الدور المنوط بالإسلام في المجتمع، المدفوعة في أحد جوانبها بالكولونيالية، وفي جانب آخر منه بالسيرورات الجارية ضمن المجتمعات المسلمة ـ قد أصبحت أكثر فأكثر نشاطًا نخبويًا.

وقد كان لدى هذه النُّخب الكثير مما تتشارك فيه مع الإصلاحيين البريطانيين من جهة الرؤى المتعلقة بالإسلام، على الرغم من أن بعض العوامل المشتركة التي نميل إلى ملاحظتها اليوم بين البطريركية المسلمة والقيم الفيكتورية قد نشأت بعد ذلك (على سبيل المثال، فكرة أن الرجال والنساء مختلفون جوهريًا، وأن النساء هنَّ تجسيدٌ للتقليد)[١٤٠]. وخلافًا لنظرائه في عليگره (مدرسة العلوم المسلمة في الهند، والمعروفة أيضًا بالكلية المحمدية الأنغلو ـ شرقية التي أنشأها سيد أحمد خان عام ١٨٧٥ لتخريج موظفين مسلمين للعمل في الجهاز الحكومي الهندي)، فقد رأى التَّهَانَوي أن في حوزة النساء ما يمكِّنهنَّ من إصلاح معتقداتهنَّ وسلوكهنَّ عن طريق التعليم والقراءة. وخلافًا لعلماء متأخرين من أمثال المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩)، لم يمارس التَّهَانَوي الوعظَ الإصلاحي بوصفه عملًا مناوئًا للكولونيالية، ولا رأى في النساء خطَّ الدفاع الأخير أمام غزو القيم الغربية. ولعل التزام **العلماء** الشديد في ديوبُنْد بلُّبِ تقاليد الإسلام، هو ما جعل رؤيتهم للنساء في المجتمع المسلم أكثر مساواتية بأشواط من أولئك المجدِّدين من أمثال المودودي ومدرسة عليگره[١٤١].

خلاصة

مع نهاية القرن التاسع عشَر، تمثلت الدولة المسلمة في أمرين اثنين؛ **أولهما**: دولة حكومية أيدت القانون الإسلامي في قضايا الأحوال الشخصية.

---

(١٣٩) المصدر نفسه، ص٢٦.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص٩.

(١٤١) المصدر نفسه، ص١٣.

والثاني: حالة فردية للوجود مرتبطة بالامتثال لإسلام موسوم بالالتزام بشريعة مصوغة في نصوص تحيط بالأسرة الزوجية. وقد صيغت العلاقة بينهما من خلال تطبيق القانون الإسلامي من قِبل الدولة، وأصبح القانون الإسلامي تعريفًا قانون الأسرة المسلمة في معظم الأحيان. لقد وفرت الحقبة الكولونيالية للنُّخب المسلمة فرصة ومخاطرة معًا، وقد تفاعلت هذه النُّخب مع هذه الظروف الجديدة بطرائق حاولت من خلالها صدَّ انتهاكات السلطة الكولونيالية، بيد أنها انتهت إلى تبنِّي منطق المؤسَّسات الإمبراطورية القانونية وخطابها.

إننا نلحظ في تشكُّل الدولة المسلمة أواخر القرن التاسع عشَر، توازنًا غير مستقر بين المصادر المتعدِّدة للقوة والسلطة كما تبيَّن خلال مناقشتنا للتقلُّب الذي شاب تعريف **السياسة الشرعية** خلال تلك الحقبة. وقد اشتُهرت شخصيات مثل سلطان جوهور من خلال إفادته من الميزات الاستراتيجية والاقتصادية في تأمين موقعه وموقع سلالته الحاكمة، ومن خلال اكتسابه مهارة توظيف الخطاب العامي للسلطة المحلية وسرديات الشرعية البريطانية. فضلًا عن ذلك، نرى أن وقوع الابتكارات المؤسَّسية المأخوذة عن العثمانيين ودول أخرى في مرمى الضغط الإمبريالي قد أتى بنتائج بعيدة الأثر؛ إذ حدَّ ذلك من الاستقلال السيادي في الوقت الذي عزَّز فيه استقرار شكل الحكومة. ومن جانب آخر، أفادت نخبٌ أخرى تحدَّرت من مراكزَ جديدة للسلطة كتلك الناشئة في ديوبُنْد من التكنولوجيا البريطانية في الإنتاج والإدارة - السكك الحديدية، التعليم الجماهيري، المطبوعات - لتقدم خيارات بديلة للهيمنة البريطانية والنُّخب المحلية التي سهَّلت الحكم الكولونيالي. ولتحقيق ذلك، اضطرت العديد من هذه النُّخب إلى التحرك وفق معيار وخطاب يقرَّان أساسيات الدولة الكولونيالية، ومنها تصنيف «المسلم» للدلالة على فئة اجتماعية ومصلحة موحَّدة، يتطلَّب حصولها على الحقوق والامتيازات المقرَّرة من الدولة موافقة مشروطة من تلك الدولة.

وفي سياق هذا الصراع، نشأت التصنيفات التي يحدَّد في إطارها القانون الإسلامي اليوم؛ قانون الأحوال الشخصية أو قانون الأسرة. وحتى مع تعارض رؤى القوميين حول اتجاه الإصلاح ومضمونه، واختلافهم بشدَّة حول قضايا معيَّنة مثل حقوق المرأة، والتعليم، ونسيج الأمة وطابعها، فقد

«تشارَك نخب الدولة والناشطون الإسلاميون مفاهيمَ متماثلة لـ «الدين» بوصفه مجموعة حقول مقيَّدة التفسير والفعالية؛ الأمر الذي تطابق من عدَّة وجوه مع الأفكار الإصلاحية خلال القسم الأول من القرن العشرين»(١٤٢). ولا أعزو استبعادَ القانون الإسلامي وحصره في قانون الأسرة إلى مزاعم الدولة الكولونيالية النأيَ بنفسها عن المسألة وعدم اكتراثها بها، أو إلى الأهمية البديهية لوحدة الأسرة في الشريعة أو الفقه؛ فقد حاججت ـ بالأحرى ـ بأن حصر القانون الإسلامي في الأحوال الشخصية أو قانون الأسرة قد حصل بدءًا من منتصف القرن التاسع عشَر وحتى سنواته الأخيرة، نتيجة لاقتران المنطق القانوني البريطاني باستراتيجية النُّخبة المحلية. وقد رأت نخبٌ مسلمة، مثل جماعة ديوبُنْد، من خلال تفاعلها مع التحديات والفرص التي أتاحها التدخل الكولونيالي في مجال الأسرة ـ مساحة للدفاع عمَّا هو **خاص** ضد انتهاكات الدولة الكولونيالية البريطانية. وبناءً على تصوراتها، عُدَّت الأسرة موقعًا لإعادة إنتاج نمط جديد من الإسلام. بينما رأى الإصلاحيون العاملون ضمن هيكلية الدولة في مصر، أمثال محمد عبده، في مجال قانون الأحوال الشخصية فرصة لاستمرار تعميق الصلة بين نظام الشريعة ومنطق الدولة التوسعية. وكان لخصوصية الأسرة ولفرادة القانون الإسلامي آثارٌ أخرى أيضًا، كان أكثرها أهمية هو استخدام القانون الإسلامي في الإفصاح عن هوية مسلمة ومصالح مسلمة، مشروطين باعتراف الدولة، ومعارضين لهيمنتها على السواء.

لقد أسفرت أولوية تعريف الرعايا في السياسة الكولونيالية عن تثبيت فئات الهوية في الهند، إلى درجة توجَّب معها على المتقاضين أمام المحكمة التعريف عن أنفسهم بوصف مسلم أو هندوسي، بصرف النظر عما إذا كانوا هم أنفسهم معرَّفين بإحدى الخانتين. و«واجهت المحاكم على الدوام معضلة استيعاب تنوع الجماعات داخل إطار هذين التصنيفين»(١٤٣) كما تطلَّب

---

(١٤٢) Malika Zeghal, "Veiling and Unveiling Muslim Women: State Coercion, Islam, and the Disciplines of the Heart," in: Aziz Ismail, *The Construction of Belief: Reflections on the Thought of Mohamed Arkoun*, edited by Abdou Filali-Ansary (London: Saqi, 2013), pp. 127-149.

(١٤٣) Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," p. 21.

وحسب Abraham v. Abraham (1863, 9 M.I.A., 195)، أقرَّ المجلس الخاص بأن «المجاهرة بالمسيحية تحرِّر المتحوِّل من قيود القانون الهندوسي، لكنها لا تتضمَّن بالضرورة أيَّ تغيير في حقوق =

الحصول على حصة من موارد الدولة أن تكون مرئيًا للدولة، ومعنى ذلك أن تتمَّ مخاطبة الدولة من منطلق الهوية العصبوية. ونشأت عُصَبٌ على أساس الهوية الدينية استقطبت جماعات كانت تصنَّف خلاف ذلك على أساس الطبقة، والإثنية، واللغة؛ ذلك أن: «توجيه القانون الإسلامي من قِبل سلطة كولونيالية غير مسلمة حوَّل القانون الشخصي إلى قاعدة للصراع السياسي المنظَّم»(١٤٤). وقد لعب تعريف القانون الإسلامي في هذا التنافس الجديد - بوصفه نصًّا ثابتًا لأحكام سماوية، يتوجَّب الدفاع عنه ضد الغزو المسيحي والحاكم الأجنبي - دورًا مهمًّا وسط عدد من الجماعات المسلمة(١٤٥). إن المفارقة الأساسية لهذا الخيار السياسي والديني هي المفارقة التي تلقي بظلالها على الناشطين المسلمين حتى هذا اليوم، وهي: الدفاع عن شريعة مقنَّنة، وسلطوية، وجوهرانية، بوصفها شريعة «إسلامية» أصيلة، في حين يُظهر تاريخها أنها مركَّبٌ كولونيالي، استُخدم أساسًا لتعريف السكان التابعين وحكمهم(١٤٦).

إن الاحتواء المتزايد للشريعة في نطاق قانون الدولة، وتعريفها بصيغة أخرى على أنها قانونٌ للأسرة - لم يعُد بالفائدة على سلطة الدولة الكولونيالية وحدها. وكما كانت الأرض أساسًا قامت عليه سلطة الدولة وهيمنتها، فقد مكَّنت الأسرة الدولة الكولونيالية من النفاذ إلى أنظمة الملكية والعمالة. وعليه، فقد كان التزام البريطانيين بحماية «قانون الأسرة الإسلامي» أكثر من

= المتحوِّل أو في علاقاته بقضايا لا شأن للمسيحية بها، مثل حقوقه ومصالحه في الملكية الخاصة، وسيطرته عليها».

(١٤٤) Anderson, Ibid., pp. 20-21.

(١٤٥) يطرح محمد إقبال وأبو الأعلى المودودي كلاهما - على سبيل المثال - برامج سياسية مختلفة تمامًا لمستقبل الهند والإسلام، ويستند كلاهما في حججه إلى فرضية أن الدولة المركزية تضمن العمل بالمضمون الإجرائي والموضوعي للقانون الإسلامي.

(١٤٦) تمضي المفارقة شوطًا أبعد؛ إذ عمدت المساعي الكولونيالية، والأوروبية فيما بعد، لـ «إصلاح» القانون الإسلامي إلى مهاجمة هذه الرؤية نفسها للقانون بالذات، فهو: متصلِّب، وشكلاني، وبطريركي، وعصيٌّ على التغيير بوصفه «إسلاميًّا»، وحينها تُواجَه بمحاججة مُحكمة مفادها أن هذه الرؤية مثَّلت انعكاسًا للقيم الفيكتورية واستراتيجيات السلطة الكولونيالية أكثر منها للأعراف أو القيم المسلمة السائدة في ذلك الوقت. وفي «أواخر القرن التاسع عشَر، تبنَّت جماعات مختلفة نهجًا جديدًا للإسلام، تمحور حول الهوية المسلمة في مواجهة الحكم الكولونيالي. وفي هذه العملية مضت رؤية القانون الإسلامي تلك - على وجه الخصوص - جنبًا إلى جنب مع الهجمات الكولونيالية التي استهدفتها».

مجرَّد مراعاة للقيم العائلية المحلية. فضلًا عن ذلك، فقد أفادت النُّخب المحلية من إعادة تنظيم القانون أيضًا، كما أن عناصر التنظيم المحلي الداعمة للدولة الكولونيالية قد ترسخت في معظم الأحيان بدل أن يصار إلى إبطالها. وفي هذا السياق نرى أن تقنين الشريعة، وتنصيصها، وتقييدها في نطاق القانون الشخصي «قد أسهمت معًا في تدعيم سلطة جماعات بعينها دون غيرها، وأدمجت بالمحصلة التكوينات ذات الأساس العصبوي في الدولة الكولونيالية»[١٤٧].

لقد نشأ التمثيل العصبوي بوصفه أحد مبادئ القومية الهندية في ثمانينيات القرن التاسع عشَر، كما استمرَّ حضور هذه التوليفة من التعريفات الجديدة لهوية قائمة على دولة عموم الهند («قومية» أكثر منها إقليمية) في القرن العشرين، وتمظهر في إصلاحات مورلي ـ مينتو Morley - Minto عام ١٩٠٩، وإصلاحات مونتاغو ـ كيلمسفورد Montagu - Chelmsford عام ١٩١٩[١٤٨]. لقد وسَعَت الاستراتيجيات الدستورية البريطانية إلى إدامة الهيمنة الإمبريالية استنادًا إلى تعاون النُّخبة المحلية: «بعيدًا عن دورها في التمهيد لاستقلال تامٍّ تحت السيادة البريطانية، عملت قوانين حكومة الهند لعامي ١٩١٩ و١٩٣٥ على تعزيز الثنائيات في المجتمع السياسي الهندي، جاعلة من هدف الحرية مع الوحدة أمرًا صعب المنال، بحيث لم يكن ثمة خيار سوى التقسيم(*) ثمنًا للاستقلال»[١٤٩]. إن فكرة المصلحة الواحدة التي يمكن تمثيلها في إطار هوية أحادية ـ «مسلمة»، كما عبَّر عن ذلك قانون

---

(١٤٧) المصدر نفسه، ص٦. انظر أيضًا:

C. A. Bayly, *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870* (Delhi: Oxford University Press, 1992), pp. 129-130, and Kozlowski, *Muslim Endowments and Society in British India*, p. 351.

(١٤٨) Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, "Living with Difference in India: Legal Pluralism and Legal Universalism in Historical Context," in: Gerald J. Larson, ed., *Religion and Personal Law in Secular India: A Call to Judgement* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001), p. 52.

(*) تقسيم الهند البريطانية على أساس العوامل الديموغرافية والدينية إلى دول ذات سيادة؛ فنشأت جمهورية باكستان الإسلامية التي انقسمت بعد ذلك إلى باكستان وجمهورية بنغلاديش الشعبية، واتحاد الهند الذي عُرف بعد ذلك بجمهورية الهند. وقد أُقرَّ قانون التقسيم عام ١٩٤٧. (المحرر).

(١٤٩) Ayesha Jalal, "Review: R. J. Moore, Endgames of Empire: Studies of Britain's Indian Problem (1988)," *Journal of Asian Studies*, vol. 49, no. 2 (May 1990), pp. 427-428.

الشريعة لعام ١٩٣٧، الذي طمس أي تنوع متبقٍّ في الممارسات العُرْفية المسلمة باسم القانون - لم تكن فكرة فريدة بالنسبة إلى الهند.

وفي مالايا، أصبح الإسلام معرَّفًا أكثر فأكثر في إطار واحد إلى جانب النُّخب والفلاحين الريفيين المالاويين الذين ادَّعت النُّخب حمايتها لهم، ولم يثبط المسئولون البريطانيون هذا التصور الذي شكَّل جانبًا معتبرًا من الخطاب السياسي والمناهض للكولونيالية مع دخول مالايا القرن العشرين. وأدى الجدل الذي نشب بعد محاولات البريطانيين التملُّص من لغة التمثيل العصبوي في الاتحاد المالاوي، عقب الحرب العالمية الثانية - إلى ترسيخ توظيفات النُّخبة المالاوية لتعريف الهوية المالاوية في إطار واحد مع الإسلام الذي له مكانته بالنسبة إلى اتحاد مالايا. وقد تبدَّت السيماء القانونية لأنثنة الإسلام هذه على أكمل وجه في الدستور الاتحادي لماليزيا، الذي يساوي بين الهوية الإثنية واللغة المالاوية والثقافة والإسلام. وشكَّل هذا التلازم مع الإسلام عاملًا أسهم في تعزيز هيمنة السلاطين بوصفهم حماة لسؤدد المالاوية وثقافتها، كما اتخذ بعضهم دور حامي الإسلام ورأس الدين خلال الحقبة الكولونيالية. وعندما تغيَّرت الخطابات الإسلامية من ناحية أسلوب الحكم، والإصلاح، والحداثة في القرن التاسع عشَر؛ وجد الحكام أنفسهم في مواجهة نوع جديد من النُّخبة الإسلامية التي رأت أن مؤسَّساتهم، ورموزهم، وشرعيتهم هي تراكماتٌ هندية بالأساس[١٥٠]. وعليه، فقد تحولت مزاعمهم بشرعية إسلامية إلى قضايا إشكالية من الناحية السياسية. وقد استمرت هذه القضايا في خَلْقِ مشاكلَ للسلاطين في ماليزيا، مع سعي الأخيرين إلى الحفاظ على مكانتهم في مواجهة التحديات التي تفرضها الحكومة القومية والأحزاب الإسلامية المعارضة.

(١٥٠) Roff, *The Origins of Malay Nationalism*; A. C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule* (Tucson: Association for Asian Studies by the University of Arizona Press, 1982), and Anthony Milner, "Inventing Politics: The Case of Malaysia," *Past and* Present, vol. 132 (1991) and Charles Hirschman, "The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology," *Sociological Forum*, vol. 1, no. 2 (Spring 1986).

القسم الثالث

إشكالية القانون الإسلامي



الفصل السادس

السياسات الكولونيالية للقانون الإسلامي

ينبع الكفاح السياسي، والقانوني، والثقافي لمسلمي اليوم من قدْر من غياب الانسجام بين تطلعاتهم الأخلاقية والثقافية من جهة، والواقع الأخلاقي للعالم الحديث من جهة أخرى، وهو واقع لا بدَّ لهم من العيش فيه، وإن كانوا لم يصنعوه بأنفسهم. (وائل حلّاق، ٢٠١٢)[١].

ونحن عندما ننظر في واقع تلك المرحلة بين خواتيم القرن الماضي وفواتيح هذا القرن، يهولنا ما نجد من أسماء أُطلقت على غير مسمياتها. (طارق البشري، ١٩٩٦)[٢].

إشكالية القانون الإسلامي

قدَّم وائل حلّاق في كتاب **الدولة المستحيلة** نقدًا حادًّا وشاملًا لمفهوم الدولة الإسلامية، يقوم على محاججة محورية مفادها أن استحالة الدولة الإسلامية عارضٌ لاستحالة المشروع الحداثي[٣]. وبحسب حلّاق، فقد نشأ الحكم الإسلامي والدولة الحديثة في ظلِّ تطورات تاريخية ومؤسَّسية معينة، وإن أي جهد يُبذل في بناء صيغة توافقية بين الدولة ـ الأمة الحديثة ومبادئ الحكم الإسلامي محكوم عليه بالفشل. ولا يصدر هذا الفشل عن عجز صيغة «الدولة الإسلامية» عن العمل في إطار النظام الرأسمالي والدولي القائم فحسب، بل كذلك من تضاربات كامنة في عمق الدولة الحديثة نفسها.

---

(١) Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2012), p. 3.

(٢) انظر: طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦، ص٩.

(٣) Iza Hussin, "A Discussion of Wael Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament," *Perspectives on Politics*, vol. 12, no. 2 (June 2014).

ويحاجج حلّاق بأنه «ليس سعي المسلمين اليوم إلى تبنّي نظام للفصل بين السلطات الخاصة بالدولة الحديثة سوى رهان على صفقة أقل شأنًا مما ضمنوه لأنفسهم عبر قرون كثيرة من **تاريخهم**»[٤]، لافتًا الانتباه إلى ما يبدو أحيانًا أنه حدٌّ فاصلٌ مُحكمٌ بين تاريخ المسلمين وتاريخ الدولة ـ الأمة الحديثة. ثمة طرائق كثيرة يمكن لهذا العمل المهم من خلالها الزجُّ بالدراسات القانونية الإسلامية في السجالات الجارية حول موقع القانون في السياسة، وتوسيع نطاق التحليل حول السلطة والهيمنة في ميادين الاستقصاء العلمي التي تكتفي عادة بتنحية هذه المسائل. ومع ذلك، يؤدي وضعُ حلّاق للمسلمين والحكم الإسلامي خارج سيرورات وسياسات تشكُّل الدولة الحديثة في بعض الأحيان، إلى التقليل ـ أحيانًا ـ من شأن الطرائق التي تشابكت بها السياسات المسلمة، ومُثُل الحكم الإسلامي، والدولة المسلمة، لتنتج السياسة الجارية اليوم لهذه المفارقة. لقد ألِفَت النُّخب المسلمة في مصر ومالايا والهند اختبار هذه الإشكالية خلال الحقبة الكولونيالية: في اتجاهها لإصلاح القانون وفق النموذج الأوروبي للدولة؛ تجنُّبًا لاستبداد الدول الأوروبية بأمره، وفي مناشدتها سلطة الدولة الكولونيالية إبقاءهم خارج نطاق ولايتها القضائية، ومطالبتها بتطبيق القانون الإسلامي أمام القضاة الذين شككوا في جدواه. لقد كانت هذه إشكالية بالمعنى الذي وظف به جون سكوت المصطلح: إن المؤسَّسات السياسية التي مَثُل على أساسها التابع المسلم بين يدي الدولة الكولونيالية قد انبنت على افتراضات منافية لمنطق مطالبها[٥]. وعلى مستوى الخطاب السياسي والقانوني، تطلَّبت القدرة على تقديم المطالب بالنيابة عن مصالح المسلمين قبولًا بالحيِّز الذي خُصِّص للإسلام، وهو ما قوَّض منطق المطلب وزخمه معًا.

---

(٤) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, p. 72.

(٥) ينسجم توصيف جون سكوت لهذا الإشكال في حالة النسويات الفرنسيات بشدَّة مع الإشكالات التي تواجه الفرد المسلم المعاصر؛ فـ «تاريخ النسوية هو تاريخ النساء اللاتي واجهن مآزق في الطرح وحسب، ليس لأن القدرات المنطقية للنساء ـ وفقًا للنقاد المعادين للمرأة ـ ناقصة أو أن طبيعتهنَّ متناقضة بالأساس، ولا لأن النسوية كانت عاجزة نوعًا ما عن فهم النظرية والممارسة الخاصة بها؛ بل لأن النسوية الغربية الحديثة ـ من الزاوية التاريخية ـ قد ولدت من رحم الممارسات الخطابية للسياسات الديمقراطية التي ساوت بين الفردانية والذكورة». انظر:

Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), p. 5.

في تعليقه على التحولات القانونية المصرية مع مطلع القرن الماضي، رأى القانوني والفقيه الدستوري المصري طارق البشري أن تبنّي المؤسّسات والتشريعات الأوروبية لم يحدث فقط من خلال القوة السياسية والعسكرية، بل كذلك من خلال تحولات طالت اللغة والمعنى. وفي كتابه «**الحوار الإسلامي العلماني**»، شخّص البشري هذه التحولات بوصفها سيرورة حملت انقلابًا على مستويي اللغة والقيم، عَلَتْ فيها قيمة «الإصلاح»، الذي كان يعني فيما مضى إزالة الفساد، أي «الاستبقاء مع التحسين»، ليصبح مرادفًا للأخذ بنظم الغرب، على الرغم من أن ذلك كان أقربَ إلى «التغيير والاستبدال»[٦]. لقد لحقت بالاعتماد على «القديم» سمعة سيئة بوصفه «تقليدًا»، وسمِّي الأخذ عن الغرب «تجديدًا» وإبداعًا، «بالرغم من أن الأخذ عن الغرب كان هو التقليد الذي يعني المحاكاة. والإنسان عندما يحاكي لا يحاكي نفسه، وإنما يحاكي غيره؛ فالتقليد أكثر انطباقًا على الأخذ من الغير»[٧]. وفي مقابل عدم الانسجام الذي يشخِّصه حلّاق بوصفه أساسًا لـ«كفاح المسلمين اليوم» ضد «الواقع الأخلاقي للعالم الحديث.. وهو واقع لا بدَّ لهم من العيش فيه، وإن كانوا لم يصنعوه بأنفسهم»، يرى البشري في هذه الحقائق، التي أسهم المسلمون أنفسهم في خَلْقِ جزء منها على الأقل وإقراره، سيرورة اقتبس فيها كلٌّ من القديم والجديد، الغربي والإسلامي، المصري والأوروبي، من آخره، وأفضت إلى «أسماء أُطلقت على غير مسمياتها». اطلع البشري، الذي عمل قاضيًا لعدَّة عقود بمجلس الدولة (أرفع محكمة إدارية مصرية)، على المفارقات والإشكالات الماثلة في الصراعات الإسلامية مع القانون. وعقب ثورة ٢٠١١، عُيِّن من قبل المجلس الأعلى للقوات المسلحة ليرأس اللجنة المكلَّفة بتعديل الدستور المصري، ثم عُلِّق دستور ٢٠١٢[*] في الانقلاب العسكري الذي قام به الجيش في

---

(٦) البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، ص٩.

(٧) المصدر نفسه، ص٩. ورد في:

Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2003), p. 213.

(*) ينبغي الانتباه إلى أن لجنة التعديلات الدستورية التي رأسها المستشار طارق البشري بتكليف من المجلس الأعلى للقوات المسلحة في شباط/ فبراير ٢٠١١، قد اقتصرت مهمتها على تعديل بعض مواد الدستور المصري لعام ١٩٧١. وذلك بخلاف الجمعية التأسيسية التي وضعت دستور ٢٠١٢ المشار إليه، والتي كانت برئاسة المستشار حسام الغرياني. (المحرر).

عام ٢٠١٣[٨]. وتدلّل قراءات البشري للتغيير القانوني والسياسي المصري في القرن التاسع عشَر، وحياته المِهْنية في إطار المنظومة القانونية والقضائية، على أن الإشكالية متعدِّدة الأجيال، وقد تسربت عبر اللغة والمؤسَّسات إلى درجة يجد معها المسلمون الساعون إلى التغيير القانوني اليوم أنفسهم عالقين بين فكَّي مآزق عدَّة تاريخية ومؤسَّسية[٩].

لقد اتجه كتابنا هذا إلى مسار نظري بين مسارين، تتولى سلطة الدولة السيطرة على كل ميادين الحياة المسلمة ومعناها في **الأول**، وتبقى المؤسَّسات والأفكار الإسلامية في **الثاني** ملاذًا بعيدًا عن تاريخ السلطة واعتباراتها. ولكن مسار هذا الكتاب يدمج رؤية للتمثيل المسلم والسياسة المسلمة، مع استراتيجية تحليلية خاصة، ويتقصّى مراحل تطور تصنيف القانون الإسلامي بوصفه إشكالًا سياسيًّا ومؤسَّسيًّا يقيِّد قراءاتنا للماضي، وفهمنا للإمكانات المستقبلية. وقد حاجج ديفيد سكوت، تأسيسًا على عمل طلال أسد حول الدين، والسياسة، والعلمانية، بأن التاريخ ما بعد الكولونيالي - على نحو خاص - يتطلب «إحساسًا مأسويًّا»؛ لأنه يحمل في جعبته إرثًا عتيدًا من الإشكالات[١٠]:

---

(٨) في حديثه المناوئ لانقلاب تموز/ يوليو ٢٠١٣، استمرَّ البشري في استعمال لغة إشكالية: «استغلت قيادة القوات المسلحة رصيدًا شعبيًّا معارضًا للإخوان المسلمين لتسوقهم جميعًا إلى تأييدها في معركة القضاء على روح ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ والديمقراطية الدستورية، ولتعود بنا إلى الوراء وإلى نظام حكم استبدادي غاشم... وعلى الناس أن يدركوا أن سعيهم الآن لا يتعلق بإعادة حكم الإخوان، ولكنه يتعلق بالدفاع عن الدستور وعن النظام الديمقراطي... إننا أمام معضلة، وهي أن من يقوم بانقلاب عسكري يكاد يستحيل عليه العدول عنه؛ لأن مصيره الشخصي صار متعلقًا بمصير الانقلاب، وأن من يريد التنازل عن بعض الأوضاع الدستورية الديمقراطية ليتفادى إصرار القوة الانقلابية المادية، من يريد ذلك إنما يُنشِئ سابقةً دستورية خطيرة تهدِّد النظام الديمقراطي دائمًا، وهي إمكانية أن تتحرك قوات في أي وقت لفرض أي مطلب في ظلِّ أزمة سياسية فعلية، مما عرفته تجارب دول أخرى في تركيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا لعشرات من السنين». انظر: طارق البشري، «الصراع القائم الآن هو بين الديمقراطية والحكم والانقلاب العسكري وليس بين الإخوان ومعارضيهم»، **الشروق**، ١٠/ ٧/ ٢٠١٣.

(٩) Ellis Goldberg, "Tariq al-Bishri and Constitutional Revision," *Nisr al-Nasr: Occasional Thoughts on Middle Eastern and US Politics* (15 February 2011), <http://nisralnasr.blogspot.co.uk/2011/02/tariq-al-bishri-and-constitutional.html> (last accessed 5 December 2014).

(١٠) «المأساة.. تتعلق بإشكالية التنوير.. مأساة التنوير الكولونيالي... لا يمكن قراءتها بوصفها خللًا يتوجب محوه أو إصلاحه، وإنما بوصفها تركة راسخة أرست الشروط التي تنبني عليها أفعالنا، وتستلزم بالتبعية تفاوضًا وتعديلًا جديدًا على الدوام». انظر:

David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), pp. 20-22.

ينطوي الإحساس المأسوي على دراية أشمل بالخلل التاريخي الكامن في الوتائر الزمنية Temporalities التي منحت التَّوْقَ إلى التحرُّر دافعَه السياسي والفلسفي الذي انتهى من حيث أراد البدء... الإحساس المأسوي أكثر انسجامًا مع... الطرق الكثيرة التي نحمل من خلالها ماضينا في ذواتنا كنصوص لا تعكس تكويننا الذاتي في قراءة واضحة دائمًا. وخلافًا لتشديد البنائية constructivism (وبالتأكيد الجينالوجية أيضًا) على الذات بوصفها أكثر قليلًا من مجموعة أقنعة مفتعَلَة ـ ممكنة الاختيار والاستبدال بالمحصلة ـ فإن خلفها يرقد خواءٌ ميتافيزيقيٌّ مصمَت الإحساس المأسوي يعي بصورة مؤثرة التركاتِ الميتافيزيقية المتأصلة التي تكبِّلنا بما خلَّفناه وراءنا[(١١)].

يقدِّم الإحساس المأسوي سبيلًا لإعادة دمج المجتمعات المسلمة ودراسة الإسلام في التاريخ. وأبعد من ذلك، لرؤية الدولة المسلمة والذات المسلمة بوصفها جزءًا من سيرورة تشكُّل الدولة الحديثة نفسها، التي تكونت في ثناياها الإشكالية المعاصرة للقانون الإسلامي. إن استعمال سكوت لمفهوم «الحيِّز الإشكالي»[(*)] يتناغم مع اهتمام هذا المشروع بفهم كيف أن صياغة القانون الإسلامي بوصفها حيِّزًا جديدًا في الدولة الحديثة ـ حيِّزًا تمَّ تقييد نطاقه المؤسَّسي، وتعظيم رمزيته السياسية بالمقابل ـ قد قيَّدت الدولة المسلمة الحديثة بوصفها كيانًا مؤسَّسيًّا وشرطًا للوجود[(١٢)]. وقد تسبب الصراع بين النُّخب المحلية والمسئولين الكولونياليين حول نطاق القانون الإسلامي ومضمونه وفحواه، في إحداث تغيير جذري فيه، وتمخَّض عنه «نسق جديد من أسئلة وإجابات تدور في فلكها تقسيمات ظاهرة... ليست المشكلات الخاصة التي طُرحت كمشكلات على هذا النحو هي ما يحدد

---

(١١) David Scott, "The Tragic Sensibility of Talal Asad," in: Charles Hirschkind and David Scott, *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and and His Interlocutors* (Berkeley, CA: Stanford University Press, 2006), pp. 152-153.

(*) **Problem-Space** (الحيِّز الإشكالي): يشير هذا المفهوم إلى مجموعة العناصر القائمة المتضمنة في سيرورة البحث عن حلٍّ للمشكلة. تبدأ المجموعة بتعريف المشكلة، ثم تنتقل إلى مرحلة متوسطة لتحديد الحلول الممكنة واختبارها، ثم تصل إلى المرحلة النهائية حيث يتمُّ اختيار الحل الأنسب وتنفيذه. (المترجم).

(١٢) Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, p. 4.

هذا السياق الخطابي فقط، بل الأسئلة الخاصة الجديرة بالطرح وضروب الإجابات اللازمة عنها كذلك»[١٣]؛ **حيِّز إشكالي** جديد للقانون الإسلامي. وتُبيِّن ملحوظات البشري أن هذا الحيِّز الإشكالي قد انفتح من خلال انقلابات حدثت في اللغة والقيم: «أسماءٌ أُطلقت على غير مسمياتها». ويشتمل نطاق التقسيمات الظاهرة في الحيِّز الإشكالي الخاص بالقانون الإسلامي على هرمية مترابطة من القيم التي تُعرَّف غالبًا من خلال أضدادها: غربي/إسلامي، إصلاح/تقليد، علماني/ديني، عام/خاص، أجنبي/أصيل، قانون/عرف. وقد تشكَّلت هذه التقسيمات المتضادة، وتكررت، وتمَّ التفاوض حولها في شتَّى الميادين والسجلات: معاهدات، ومحاكمات، ونصوص التمثيل الإسلامي على امتداد العالم الإسلامي في القرن التاسع عشَر. ولا ينبغي أن يفاجئنا وعي المسلمين خلال الحقبة الكولونيالية وفي أنماط مختلفة للدول المسلمة المعاصرة، بأن القانون الإسلامي ليس الشريعة تمامًا كما فهمتها الأجيال الأولى من المسلمين، وبأن الدول التي يعيشون بين ظهرانيها لا تلتزم كلية بمثُل الحكم الإسلامي. ولكن ـ على الرغم من ذلك ـ تحتفظ الجاذبية الرمزية للقانون الإسلامي ومنطقه المؤسَّسي بنفوذ كبير[١٤].

لقد سعيت إلى تقصِّي التحوُّل الذي جرى في القانون الإسلامي من منظور أنه طريقةٌ للتفكير، حول هيمنة الدولة والسلطة المسلمة، وبوصفه سلسلة من المؤسَّسات المتشابكة، وإلى تفصيل الكيفية التي أفضت بها هذه الترتيبات المؤسَّسية إلى إبعاد بعض الفاعلين المحليين، واستبدال آخرين بهم، ووفرت وسائل لدعم بعض تصورات السلطة الشرعية دون غيرها، وأثابت بعض الأعمال السياسية بينما ألحقت عقوبات وحشية بغيرها. كانت سياسة العنف والاستبداد في المشاريع الكولونيالية جزءًا من الذخيرة الكولونيالية، التي كان منها أيضًا استمالة بعض النُّخب المحلية وإتاحة

(١٣) المصدر نفسه، ص٤.

(١٤) يشير سكوت إلى رمز البطل التراجيدي للتنوير، فهو «مجنَّد في وضع أعظم شأنًا وأكثر عمقًا، يقيِّده ويعطيه المكنة في آن معًا، هو مصدر قوته ومصدر ضعفه؛ سيناريو يمكنه بالكاد قراءة سطوره؛ لأنه مكتوبٌ بلغة أَلِفها مؤخرًا مضطرًا، ولا يمكنه بالمحصلة فهمها بدقة، فضلًا عن إتقانها والسيطرة عليها». انظر: المصدر نفسه، ص١٧١.

الفرصة أمامها للعب أدوار جديدة، وتولِّي سلطة جديدة. وكانت العناصر المؤسَّسية والخطابية للقانون الإسلامي تدعم بعضها بعضًا في أحايين، وتتصادم في أحايين أخرى. ويجب عدم التقليل من قيمة الدور الذي لعبته النُّخب المحلية في هندسة، وتضخيم، وتوظيف هذا التنافر والتناغم على السواء. لقد رأى **علماء** ديوبُنْد في إقصاء الفقه عن مجال القانون الكولونيالي البريطاني في الهند فرصة للمحاججة في سبيل قانون إسلامي (كقانون شخصي)، خارج هيمنة الدولة، ولتوجيه إصلاحاتهم نحو نطاق الأسرة الذي بدأت ملامحه في التشكُّل أكثر فأكثر كمجال خاص. وبعد أن رفض سلاطين مالايا مقاومة التدخل البريطاني صراحة، اعتمدوا على التضييق الأولي لمجالهم وقصْرِه على «الدين الإسلامي والعُرْف المالاوي»؛ كيما يخلقوا لأنفسهم دورًا مسالمًا بوصفهم حماة السؤدد المالاوي والسلطة الإسلامية. وفي غضون عمله على إصلاح نظام المحاكم الشرعية في إطار دولة عظَّمت من شأن التشريع والقانون، قدَّم محمد عبده تصورًا جديدًا لقانون إسلامي يكون قانونًا للأحوال الشخصية، والأسرة المسلمة بوصفه جوهر القانون الإسلامي.

وقد استدعت أبحاث جديدة في السياسات المقارنة والمؤسَّسية التاريخية مزيدًا من الدراسة لديناميات التغيُّر المؤسَّسي طويل الأجل. فلم يُشر ثيلين وماهوني، على سبيل المثال، إلى ضرورة التفكير في التغيير المؤسَّسي فحسب، وإنما في الاستقرار المؤسَّسي أيضًا، بوصفهما «مآلات دينامية»[١٥]؛ إذ تتضمَّن مُحددات التغيير المؤسَّسي طويل الأجل تسويات مبهمة بين فاعلين تباينت دوافعهم ومصالحهم وفهوماتُهم[١٦]، والتأثيرات المشتركة للمؤسَّسات والسيرورات[١٧]، وإبهام الأحكام نفسها أيضًا. وتدلِّل

(١٥) Kathleen Thelen and James Mahoney, eds., *Explaining Institutional Change: Ambiguity, Agency, and Power* (New York: Cambridge University Press, 2010), p. 9.

(١٦) Eric Schickler, *Disjointed Pluralism: Institutional Innovation and the Development of the US Congress* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), and Bruno Palier, "Ambiguous Agreement, Cumulative Change: French Social-Policy in the 1990s," in: Wolfgang Streeck and Kathleen Thelen, eds., *Beyond Continuity: Institutional Change in Advanced Political Economies* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 127-144.

(١٧) Paul Pierson and Theda Skocpol, "Historical Institutionalism in Contemporary Political Science," in: Ira Katznelson and Helen Milner, eds., *Political Science: State of the Discipline* (New York: Norton, 2002), pp. 693-721.

حالات التحوُّل القانوني التي نعرضها هنا إلى أن التغيير المؤسَّسي طويل الأجل يتوقف بصورة حاسمة على «أسماء أُطلقت على غير مسمياتها»، وإلى أن السيرورات التي أُعيد في سياقها بناء المؤسَّسات، ومنحها نطاقًا وسلطة جديدين مع استمرار ادعائها الأصالة، هي جزء من الرواية التي ينبغي على المؤسَّسية التاريخية سردها حول الدولة الكولونيالية على وجه الخصوص، وحول الدولة الحديثة كذلك. بغية سبر هذه القضية بشكل أعمق، أوليتُ المكونات المؤسَّسية لإشكالية «القانون الإسلامي» اهتمامًا خاصًا، وفي هذه الأخيرة أصبحت الجهود الكولونيالية لاحتواء القانون الإسلامي ضمن مجال هامشي واحد في إدارة الدولة شرطًا ملائمًا لإمكانية مَرْكَزة القانون الإسلامي بوصفه مقوِّمًا حاسمًا وشديد الأهمية للدولة الحديثة. وحتى عندما سعى أفراد بعينهم إلى التملُّص من المنطق المهيمن للقانون الإسلامي، استمرت جُملة من المبادئ المؤسَّسية الراسخة - في نصوص القانون، وفي السوابق القانونية واللوائح الإدارية، وفي تأهيل القضاة والمحامين، وفي العلاقة بين الدولة والمؤسَّسات المحلية الإسلامية - في دفع العجلة السياسية للإشكالية. وقد مثَّلت مؤسَّسات من قبيل القانون الإسلامي تواؤمًا بين مصالح مجموعات مختلفة، استحوذت على المقدَّرات لتوزِّع موارد نوعية - مادية وخطابية - وتجسّد مجموعة من القواعد حول إدارة الدولة والسياسة؛ قواعد كانت هي نفسها عُرضة للاحتكار.

إن القانون الإسلامي مؤسَّسة بالغة الأهمية في دراسة الدولة المسلمة الحديثة وفهم دورها في التكوينات السياسية المعاصرة، وسيكون من الأهمية بمكان ملاحظة التفاعل بين الثابت والمتحوِّل في إطار هذه المؤسَّسة، بالإضافة إلى الطرق التي أصبحت من خلالها مفاهيم الدولة الحديثة، وتطلعاتها، ومقدرتها مشروطة بنموِّها جنبًا إلى جنب مع المؤسَّسات القانونية الإسلامية، والمنطق القانوني الإسلامي، والفاعلين القانونيين الإسلاميين، وفي سياق المنافسة معهم أيضًا. فضلًا عن ذلك، يقدِّم هذا الكتاب صورة للكولونيالية نفسها، لم يكن فيها مشروع الدولة الكولونيالية مؤمَّنًا على الإطلاق، ولم يكن بسط القانون الكولونيالي مكتملًا على أي مقياس، وأصبحت إمكانية تخفيض النفقات والتغيُّر الكامل واقعًا دائمًا. لعلها سياسة مقارنة هي في ذاتها تراجيديا.

لقد قمت، خلال اختياري للمواضيع التي نسجت بداية هذا الكتاب،

بجمع السجالات التي تناولت القانون الإسلامي والدولة الحديثة، والتعدُّدية القانونية، والعلمانوية، وتعظيم شأن القانون. وفيما يتصل بالاستقصاءات المقارنة في الحالات الثلاث؛ نمضي لمناقشة ما أسفرت عنه المقارنة بين الهند ومالايا ومصر، فقد مثَّل القانون الإسلامي تحولًا رئيسًا في الإسلام والحياة الإسلامية مع تعاظم السيطرة المركزية للدولة، بيد أن تغيير موقع سلطة النُّخب المحلية كان بالغ الأهمية على مستوى نطاق القانون الإسلامي ومحتواه وفحواه. ولو تأملنا مستقبل القانون الإسلامي والدولة المسلمة الحديثة في الشرق الأوسط وجنوب آسيا وجنوب شرقها، وعلى نحو متزايد في أوروبا وأفريقيا وأمريكا الشمالية ـ نجد أن منهج عمل القانون الإسلامي في إطار الأنظمة القانونية التعدُّدية، لا يزال شاغلًا تحليليًا وسياسيًا مهمًّا. استنادًا إلى التحليلات ما بعد الكولونيالية التي تناولت القانون من منظور التعدُّدية القانونية، أقدِّم رؤية لمذهب التعدُّدية القانونية الذي يولي قضايا السلطة اهتمامًا خاصًا، والمنطق الناظم لمصادر القانون المختلفة، وتبعات التعدُّدية القانونية على مستقبل سلطة الدولة. ومن خلال الخوض في السجالات المتعلقة بالعلمانوية والحداثة والدين، أخلُص إلى تبيان ما تستلزمه المسارات المتنوعة التي احتلَّ من خلالها الفاعلون والمؤسَّسات الإسلامية مواقعهم المعاصرة من اهتمام دءُوب، بغية وضع الفرضية القائلة بأن الحداثة **نزلت** بالدولة المسلمة معلنة موت نظام الشريعة تحت مِبْضَع التحقيق الصارم. إن الظروف المؤسَّسية التي أحاطت بصياغة القانون الإسلامي في كل من هذه السياقات، على الرغم من أنها همَّشت مضمون الشريعة وأخضعت نخبًا قانونية إسلامية أو استبعدتها، قد أسَّست قانونًا إسلاميًّا عُدَّ مرجعًا حصينًا بالغ الأثر للاحتجاج على سلطة الدولة.

الهند، مالايا، مصر: مضامين الاستمرارية والتغيير

إن تحويل القانون الإسلامي إلى نطاق تابع لإدارة الدولة ـ قانون يسنُّه الحكام، ويتولَّى موظفو الدولة تبويبه وتأويله، ويموَّل إنفاذه من خزينة الدولة بوصفه دائرة من الدوائر الحكومية ـ قد أصبح التحوُّل الأشدَّ جسامة في حياة المسلمين خلال المئتي عام الأخيرة. ومما يُستغرب له أنه لا يزال لدينا أقلُّ القليل من التفاصيل حول كيفية حدوث هذا التحوُّل: كيف أثرت التغيُّرات

على مستوى التشريع والقانون في الحياة اليومية؟ وكيف قام القضاة والبيروقراطيون غير المؤهلين في حقول الشريعة بتفسيره وإنفاذه؟ وكيف تفاعل الفقهاء والمشرِّعون والمعلِّمون الذين شكَّلوا دعامة النظام المعرفي للشريعة فيما مضى، مع خضوع الأخير لنظام مختلف كليًّا في بنيته، وخطابه، وتنظيمه؟ ينحو باحثون في القانون الإسلامي - بإجماع مخيف - إلى تقديم إجابات عمومية لأسئلة دقيقة من هذا القبيل: استعمار كولونيالي، تحديث، استبدال، علمنة. ويرجع هذا في جانب منه إلى أن ما عمل عليه الفقهاء القانونيون المسلمون خلال الفترات التي سبقت مجيء الدولة الكولونيالية فيما يتعلَّق بفقه الشريعة من الإشكالات الكلامية، والسجالات الفقهية، والتأملات الصوفية استنادًا إلى الطيف المتنوع للتقليد - كان قد أضحى محدودًا جدًّا بحلول القرن التاسع عشر مقارنة بالحقب السابقة. وهذا في جانب منه «تاريخ للمشكلة الحالية»، فالتحوُّل الذي نسبر أغواره قد أصبح إلى حدٍّ بعيد جزءًا من تعريف الدولة وتعريف المسلم. وعليه، فإنه لا مناص من الإقرار بحتمية التطورات التي حدثت في غضون القرنين الفائتين. إن رقعة انتشار هذه التحولات تضع حدًّا لهذه التساؤلات، ولا تُثيرها؛ فإذا كان التغيُّر قد طال القانون الإسلامي في الهند ومالايا ومصر، بالإضافة إلى كل البقاع الجغرافية الواقعة بين هذه المواطن الثلاثة، يكمن الجواب حينئذ في قوة أوسع نطاقًا: استعمار كولونيالي، تحديث، عَلْمَنة. لقد نُسِب إلى الدولة - على نحو خاص - دور الدافع المحرِّك لهذا التغيير، و«يتواصل البحث العلمي الحديث في سذاجة استثنائية، غافلًا عن أن مشروعه يحمل وزرَ اعتماده على أيديولوجيا الدولة»(١٨).

وإذا كان الأمر متوقفًا على الاستمرارية فقط، فستُعَدُّ الاختلافات المحلية تفاصيلَ خارج الموضوع. وعندما تتخذ هذه الاختلافات أبعادًا أوسع، فإنها تُعزى إلى صدمات خارجية المنشأ. إن المهمة الأولى المطروحة أمامنا بالتالي، لتوضيح ما يتعلق بالاستمرارية والتغيير هي أن نستغل ما تسمح به المقارنة المتواشجة بين الهند ومالايا ومصر؛ ثمة اختلاف وجيه بين الهند ومالايا ومصر من حيث مضمون التشريع الإسلامي الذي

---

(١٨) Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (New York: Cambridge University Press, 2009), p. 5.

وظَّفت النُّخب من خلاله مؤسَّسات الشريعة، والاتجاه الذي اتخذته التحولات في القانون الإسلامي. وتشير هذه الاختلافات إلى ضرورة سَبْر طبيعة التحولات التي طالت مضمون القانون الإسلامي إبَّان الاستعمار الكولونيالي الأوروبي، والطريقة التي تمَّ بها ذلك، على نحو أكثر دقة مما أُنجز حتى الآن. ومن خلال مطالعتنا لما بين الهند ومالايا ومصر، فإننا نرى مراحلَ متعدِّدة من الاستمرارية والانقطاع تعود إلى عمق الترابط البيني: في التنظيم الإداري والـمِهْني للكولونيالية البريطانية، وفي ادعاء إمكانية المقارنة بين مواقع الإمبراطورية، وفي اهتمام المسلمين المتزايد بجعل أنفسهم مقروئين ومرئيين للدولة الكولونيالية، ومفهومين ومُتاحين خارج السياقات المحلية. ومع ذلك، لا يجنَح هذا الترابط البيني إلى الالتئام في نقاط محدَّدة بانتظام، كما أن التطورات المختلفة لمأسسة القانون الإسلامي والهوية المسلمة في الدولة، قادت إلى تقلبات مستمرة في السياسات المعاصرة للإسلام في الهند ومالايا ومصر.

في الهند البريطانية، حيث يبدأ التسلسل الزمني لهذه السَّرْدية، حكَمَ المسئولون الكولونياليون على أساس من الزعم بشرعية **القانون** الذي فُهم على أنه قسمةٌ ثنائية بين قوانين القرآن بالنسبة إلى المسلمين والقوانين البرهمية بالنسبة إلى الهندوس. وتحركت استراتيجية الإدارة الكولونيالية بدافع الحاجة إلى استبدال نصوص: القانون الأنغلو ـ محمدي أولًا، ثم القوانين البريطانية التي حددت القانون الإسلامي في إطار النطاق الضيق لقضايا الزواج، والطلاق، والمواريث أواخر القرن التاسع عشَر بالبشر؛ أي النُّخبة المختصة في تأويل التراث الشرعي وتفسير العُرْف المحلي. وشكَّلت هذه القوانين عينها آنذاك قواعدَ بنى عليها المسلمون مساعيهم لانتزاع سلطة سياسية من البريطانيين. وبوصفها صياغة مؤسَّسية للحدِّ الفاصل بين المسلم والهندوسي، وُظِّفت هذه القوانين كأدلَّة على امتناع اجتماع القانونَيْن المسلم والهندوسي في إطار الدولة الواحدة.

وتختلف الصورة تمامًا في مالايا بعد قرن من بدء الحالة الهندية؛ إذ إنه تماشيًا مع التغيُّرات التي حصلت في أيديولوجيا المشروع الكولونيالي وإمكانياته، اعتُمد الحكم غير المباشر أسلوبًا للحوكمة الكولونيالية. وهنا، ضربت المعاهدة مع النُّخب المحلية المالاوية طوقًا حول القضايا المتعلِّقة

بالدين الإسلامي والعُرْفِ المالاوي، ونظمت هذه القضايا لتشكّل مرتكزات لسيادة السلاطين المالاويين. وقُضي الأمر في تعريف الدين والعُرْف بواسطة العنف والإلزام القانوني في وقت مبكّر من تاريخ العلاقة بين السلاطين والبريطانيين. وعلى هذا النحو، مضى التطور المؤسّسي للإسلام في الولايات المالاوية المتحدة وغير المتحدة - إلى حدٍّ بعيد - دونما تدخل كولونيالي، ما دام بقي ذلك محصورًا ضمن الأُطر المحددة حديثًا للإسلام؛ الزواج، والطلاق، والمواريث، والأوقاف، والشعائر الدينية. وبقي جزء معتبر من تطبيق القانون الإسلامي دون تبويب، وهو غير المترجَم عن مصادرَ عربية بعض الأحيان، وتُرِكَ لتقدير النُّخب الإسلامية تحت إشراف الدولة رسميًّا دون سيطرة من الأخيرة على تفسيره. ومع تحول هذه القضايا إلى مسوِّغ رئيس لوجود السلاطين؛ أضحى من مصلحة السلاطين في المقابل التشديد على الإسلام والعُرْفِ المالاوي بوصفهما من أسباب وجود الدولة.

وبالتزامن مع ما حدث في مالايا، ورث البريطانيون في مصر نظامًا تأثّر - إلى حدٍّ كبير - بالعثمانيين وبإصلاحات محمد علي وخلفائه، وأسهم ذلك بقدر كبير في شَرْعَنة التقنين وقصْر القانون الإسلامي على قانون الأحوال الشخصية. وهنا كان للكولونيالية أثرٌ مزدوج؛ إذ كانت جزءًا من نظام الحكم غير المباشر القائم عقب الاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢، ولكن من ناحية أخرى، حدثت أكثر التغيُّرات أهمية في سياق المساعي المصرية والعثمانية لصدِّ التدخلِ الأوروبي. لقد أُحدث إصلاح القانون الإسلامي بوصفه خيارًا اعتمدته النُّخب القانونية والإسلامية المصرية لإحباط التدخل الكولونيالي؛ أي المباشرة في الإصلاح بدلًا من الخضوع له. ولـمَّا كان البريطانيون هم السلطة الكولونيالية التي يُراد إحباطها، فقد تبنَّت عملية إصلاح القانون النموذج الفرنسي. وكان لهذا عواقبُ بعيدة الأثر؛ إذ حلَّت القوانين محلَّ القياس الفقهي المستقل، وعُيِّن أفراد النُّخبة القانونية الإسلامية في مواقع المسئولية ضمن الهيكلية الهرمية البيروقراطية للدولة، وأصبح القانون بؤرة التركيز في النشاط الفكري الإسلامي[١٩]. إن إصلاح

(١٩) Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997), and Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

المؤسَّسات الإسلامية الخاصة بالتدريس والتعليم، إضافة إلى التنظيم الهيكلي للمحاكم والقضاء ـ قطع صلة النُّخب القانونية الإسلامية بالقرآن والفقه بحسبانها مصادر موثوقة، «ومع استحداثها أصبحت هي ـ أي القوانين ـ المصدر الأساس»[٢٠]. ومع نهاية القرن التاسع عشَر، وفي خضم الصراع ضد الكولونيالية، أقر المصريون ـ سواءً ممن أفصحوا عن مقاومتهم من خلال استعمال الاصطلاحات الإسلامية صراحة، أو قاوموا استنادًا إلى خطاب قومي واضح ـ بمفهوم القانون الإسلامي، بوصفه شعبة مقنَّنة ومحدودة تابعة للدولة.

إلامَ تشير هذه الاختلافات حول سياسات القانون الإسلامي في ظلِّ الكولونيالية؟ أحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال سبْر السجالات التي دارت حول مفهوم القانون الإسلامي بوصفه مخزونًا ثقافيًّا وتقليديًّا، وحول التعدُّدية القانونية ومعضلة السلطة، والأسلوب الذي اتبعته السياسات المقارَنة في مقاربة مؤسَّسات ذات طبيعة متشابكة كالقانون والدين.

قانون إسلامي: تقليد وثقافة ضد الدولة؟

مالَ مؤيِّدو «حكم القانون» ومؤيدو «الشريعة» على السواء إلى عدِّ القانون الإسلامي بمنزلة مخزون ثقافي وتقليدي في الدول المسلمة. وهذه رؤية غير تاريخية؛ حيثُ إن التقليد والثقافة قد أُعيد تعريفهما مرارًا وتكرارًا[٢١]. وعليه، فلا ينبغي فهمهما على أنهما تصنيفات أصلية، بل على أنهما بنى تاريخية ذات حمولات سياسية، بالنظر إلى أن قَوْلَبة القانون الإسلامي في صيغة «قانون تقليدي» كانت جزءًا من منطق تعريف الذات الغربية، وأساسًا منطقيًّا لهيمنة الغرب على الشرق[٢٢]. وهي تنطوي كذلك

---

(٢٠) Skovgaard- Petersen, Ibid., p. 64.

(٢١) Jean Comaroff and John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991); Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India,* Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), and Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967).

(٢٢) Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993). =

على مشكلة أساسية؛ إذ إنها تُبقي قصْر القانون الإسلامي على قانون الأسرة خارج المساءلة. لقد شكَّلت الحقبة الكولونيالية فهوماتنا للإسلام، وللموقع الأنسب له في الدولة، وللأعراف المحلية المعمول بها قبل الحقبة الكولونيالية، من خلال توفيرها للمصادر التي قام عليها جانبٌ كبير من الدراسات المتعلِّقة بالإسلام والمسلمين، وللإطار الذي أُجريت ضمنه. ومن جانب آخر، شكَّلت العلاقة الكولونيالية فهومات الأوروبيين لأنفسهم، وحسمت مصير المستعمَرين على أنهم عبيد مقهورون، غير عقلانيين، نكوصيون، و/أو مرتهنون للتقليد، في حين عُدَّت أوروبا القرن التاسع عشر تنويرية، وخيِّرة، وتقدُّمية، وعصرية[٢٣]. وقد استمرت هذه العلاقة بين المجتمعات الغربية والمسلم «الآخر» المتخيَّل حتى الوقت الراهن، وكان لها تبعاتٌ بعيدة الأثر على البحث العلمي والسياسات على النطاق الدولي. وفي ما كتَبته عام ١٩٩٤، علَّقت جين كولِّير Jane Collier:

> إذا كان لـ«الأصولية» الإسلامية أن تحلَّ محل الشيوعية، وهو أمرٌ يبدو ممكنًا، من حيث كونه تهديدًا رئيسًا ملموسًا للمنطق الغربي والديمقراطية الغربية؛ فعلى الباحثين السوسيولوجيين الالتزام بإجراء تحليل للسيرورات التاريخية التي خلقت التعارض الثقافي بين حكم القانون المفترض الخاص «بنا» وتعصب «هم» الديني المتخيَّل. يحتلُّ القانون ـ القانون الجنائي خصوصًا وقانون الأسرة أيضًا ـ موقعًا مركزيًّا في التعارض المتنامي «بيننا» و«بينهم»، خلافًا للتركيز على القضايا الاقتصادية الذي هيمن على التعارض الثقافي بين «الشيوعية» و«العالم الحر»[٢٤].

= نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **الثقافة والإمبريالية**، دار الآداب، بيروت، ط٤، ٢٠١٤. (المحرر).

(٢٣) Peter Fitzpatrick: *The Mythology of Modern Law* (London: Routledge, 1992), and *Modernism and the Grounds of Law*, Cambridge Studies in Law and Society (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001).

(٢٤) Jane Collier, "Intertwined Histories: Islamic Law and Western Imperialism," *Law and Society Review*, vol. 28, no. 2. (1994), p. 395.

تستعين كولِّير بمحاجة سعيد في «التواريخ المتشابكة» في محاكمتها: «تطورت الأفكار والممارسات القانونية لجماعات مختلفة من الناس بطرائقَ متماثلة بسبب تفاعل كل هذه الجماعات مع بعضها على امتداد القرنين الأخيرين. ولم يكن ظهور التقدُّم التنموي مصادفةً. امتلكت القوى =

لقد تنامى ذلك التعارض الذي أشارت إليه كولّير بمعدلات جديدة ومقلقة منذ ذلك الحين، وكذا فعل دور القانون بوصفه وسيلة لإدامة التعارض - تحليل الاختلافات في القانون كدالٍّ على الاختلافات الجوهرية والعسيرة بين الحضارات والآراء السائدة - ووسيلة لتسويغ التدخل؛ إذ يُفترض أن حكم القانون موضوعيٌّ، وأنه فائدة ثقافية محايدة للكولونيالية الجديدة. وبالنتيجة، ربما تنطوي رؤية القانون الإسلامي من زاوية كونه تقليدًا ومخزونًا ثقافيًا على مضمون مزدوج؛ فهي لا تدلّل على التمايز الجوهري للدولة المسلمة (كشرط للوجود ولكونها أمَّة) فقط، بل تحدِّد كذلك معالم الهدف الأوسع للتحديث والإصلاح والتصويب.

وبحسب فيبر وأولئك المتأثرين بنموذجه للقانون والمجتمع، ظلّ حضور الثقافة في القانون «التقليدي» مستمرًا، وكانت عاملًا بالغ الأثر في سلوك الجماعات لدى استجابتها لأساليب الحداثة. لقد كان مفهومه الرئيس للقانون الإسلامي يتمثل في قاض جالس تحت شجرة، يقيم «أحكامه الخاصة». وبينما قامت العدالة الغربية على قاعدة التطبيق الموضوعي والمتجانس للأحكام، تستند العدالة الإسلامية إلى محاكمات اعتباطية وشخصية يقرها قاض واحد، يُنفِذ منطقه الخاص في كل قضية تُرفَع إليه[٢٥]. وفي حين يبدي عديدٌ من الباحثين استعدادًا أقلّ للاعتقاد في وجود تناغم تاريخي بين المجتمعات «التقليدية» والدول الغربية «الحديثة»، يبقى التعارض بين الإسلام والحداثة، القانون الإسلامي و«حكم القانون» - موضوعًا للدراسات القانونية المقارنة[٢٦].

= الإمبراطورية الغربية - ولا تزال - السيطرة على تقنيات الاتصال والقدرة العسكرية لتعريف نظامنا القانوني بوصفه هدفًا للتطور الإنساني» (ص٣٩٧).

(٢٥) Bryan Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), pp. 107-121.

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ٢٠١٣. (المحرر).

(٢٦) Mounira Charrad, *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco* (Berkeley, CA: University of California Press, 2001); Ann Mayer, "The Internationalization of Religiously Based Resistance to International Human Rights Law," in: Christopher L. Eisgruber and Andras Sajo, eds., *Global Justice and the Bulwarks of Localism: Human Rights in Context* (Leiden: Martinus Nijhoff, 2005), and Parvez Manzoor, "Legal Rationality vs. Arbitrary Judgement: Re-examining the Tradition of Islamic Law," *Muslim World Book Review*, vol. 21, no. 1 (October-December 200), pp. 3-12.

ويستعمل الباحثون ـ بصورة روتينية ـ مصطلح «حكم القانون» بمعنى حكم القوانين المستندة إلى النُّظم الأوروبية والأمريكية، أو المستورَدة من قِبل المنظمات الدولية، معتبرين ذلك شرطًا مسبقًا لإرساء الديمقراطية. ويُنظر إلى القوانين الغربية على أنها تقدميةٌ، خلافًا للقوانين الإسلامية «التقليدية» أو «المحافِظة».

طرحت منيرة شرَّاد ـ في دراستها المقارنة القيِّمة ـ مقارنة بين تونس، والمغرب، والجزائر بغية فهم الأثر الذي ألحقته الظروف السياسية لتطور الدولة بموقع النساء في المرحلة ما بعد الكولونيالية؛ طرحت «ثلاثة مسارات للدولة ـ الأمة وقانون الأسرة»[٢٧]. في المسار المغربي، اقتضت حماية القانون الإسلامي تحالفًا بين «القصر» و«القبيلة»، وشهد المسار الجزائري مأزقًا تسبَّب فيه تنافس النُّخب، وتميَّز المسار التونسي باستقلال الدولة عن السلطة القَبَلية. وتحاجج شرَّاد بأن النساء في الحالة التونسية قد حقَّقن مكاسبَ كبرى؛ لأن دولة قوية مستقلة عن النُّخب «التقليدية» هي من عمل على إصلاح قانون الأسرة. وتخلُص من تطبيقها لهذه المحاججة التحليلية الفعالة إلى أن حقوق المرأة تتحقَّق في دولة من هذا النوع. وتشير الأدلة التي ساقتها من المغرب والجزائر إلى أن الدولة تمنح النساء التونسيات حقوقًا أكثر. وتتماشى بعض مطالعاتي الخاصة مع دراسة شرَّاد؛ إذ تتسم النُّخب المتشظية بنزعة أكثر محافظة، وتستهدف هذه النزعة الإسلامَ والأسرة؛ النساء على وجه الخصوص. إضافة إلى ذلك، نتفق كلتانا على أن القانون الإسلامي متشعِّب ويتمفصل مع البنى الهرمية للدولة بشكل مختلف في كل حالة، وأن الدول ذات الأغلبية المسلمة لا تلتزم نهجًا واحدًا في معالجة الإسلام، بل على العكس، تتفاوت الدول المتقاربة جغرافيًا وتاريخيًا وثقافيًا في شمال أفريقيا ـ على سبيل المثال ـ في تعاطيها مع هذه المسألة إلى حدٍّ بعيد. إن التطور التاريخي للدولة، وعلاقات النُّخبة، والقانون، هي مرتكزات رئيسة لأي بحث يتناول القانون الإسلامي.

ومن جانب آخر، تُشكِل الفرضيات الأساسية لشرَّاد حال إنفاذها على حالات أخرى كالحالات الثلاث في مشروعنا هذا، وتنبع المشكلة في بعض هذه الفرضيات من افتراض المساواة بين «إصلاح قانون الأسرة» وحقوق

(٢٧) Charrad, Ibid.

المرأة، وافتراضها كذلك بين «القانون الإسلامي» وقمع النساء، وتلاقي مصالح النُّخبة القَبَلية مع المصالح الإسلامية على أساس موقف بطريركي مشترك من الدولة والمجتمع. خلال الحقبتين الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، جاءت البطريركية في لَبوس الدولة والقانون الإسلامي والقبَلي؛ دولة قوية قادرة على قمع حقوق المرأة عبر إصلاح قانون الأسرة بوصفه حماية لهذه الحقوق. فضلًا عن ذلك، ليس القانون الإسلامي «تقليديًّا» وليس معادلًا لمصالح النُّخبة؛ إذ أفادت بعض النُّخب من ارتباط الإسلام بسلطتها الخاصة، ووظفت جماعات أخرى القانونَ الإسلامي لمقاومة سلطة النُّخب التي زعموا أنها ليست تقدمية أو إسلامية بما فيه الكفاية. ليست الدولة المسلمة ما بعد الكولونيالية حبيسة معركة صفرية المحصلة لنَيْل حقوق المرأة في مواجهة إسلام تقليدي بطريركي. ووفقًا لما تحاجج به حركة «أخوات في الإسلام» الماليزية، يمكن استعمال القانون الإسلامي، وقد استُعمل بالفعل بوصفه مصدرًا لحقوق النساء، كما يمكن استعمال قانون الأسرة، وقد استعمل بالفعل لتدعيم سلطة الدولة ونخبها، وأي فائدة يزعمون تقديمها للنساء هي عرضية ويمكن الاستغناء عنها بالنتيجة.

وبحسب غيرتز Geertz، فإن القانون الإسلامي يمثِّل منظومة ثقافية فريدة؛ إذ تعبِّر الثقافة عنه وتمنحه المعنى، وهي مكوِّن بالغ الأثر في القانون بوصفه نظامًا للمعنى، وتمنحنا الثقافة كذلك سببًا لدراسة النُّظم القانونية بوصفها نظمًا فريدة من نوعها، والعدالة كما حُدِّدت ورويت على النطاق المحلي، بما يجعلها بالمحصلة مطواعة بشكل خاصٍّ لمناهج البحث الإثنوغرافي والأنثروبولوجي. وبحسب دراسته للقانون الإسلامي في المغرب وأندونيسيا، يعكس القانون حساسيات مختلفة، وهو أيضًا «نوع من الخيال الاجتماعي»، ويجب إجراء المقارنات وفقًا لهذه المعطيات؛ «القانون متعلِّق بالمعنى وليس بالآلية»[٢٨]. وحاجج لورنس روزن Lawrence Rosen من جانب آخر، بأن القانون المقارن قد وضع فرضيات حول القانون الإسلامي يمكن دحضها من خلال الدراسة العملية للمحاكم المسلمة. وقد انهمك روزن في إثبات أنه على الرغم من افتقارها للأرشيفات والسوابق القانونية،

---

(٢٨) Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), p. 232.

لم تتخذ المحاكم قرارات اعتباطية، ولم تقرَّ أحكام **القاضي** بكل بساطة، على الرغم من الهامش التقديري الكبير الذي تمتع به هذا الأخير[٢٩]؛ إذ «يكمن الاتساق في التوافق بين قرارات القضاة المسلمين من جهة، والمفاهيم الثقافية والعلاقات الاجتماعية التي لا يمكنهم الفكاك منها من جهة أخرى»[٣٠].

إن التفكير في القانون الإسلامي بوصفه باحة للثقافة، قد لا يكون كافيًا لإدراك النزاع ومظالم السلطة التي يشتمل عليها القانون. كما أن مناقشة الثقافة في السياق الكولونيالي بشكل خاص، تثير تساؤلات حول السلطة والهيمنة. وبحسب مور Moore، فإن الثقافة قد «فقدت براءتها السياسية. وحينما يُقدَّم الاختلاف الثقافي اليوم في إطار شَرْعَنة الاختلاف القانوني وتأويله، فإن السياق الثقافي يبرُز غالبًا على أنه مظهر من مظاهر التحشيد الواعي لهوية جمعية في خضمٍّ صراع سياسي»[٣١]. ولا يعني ذلك ـ على أية حال ـ أن القانون كان أداة للهيمنة ببساطة؛ لقد كان القانون حلبة صراع أيضًا. وبحسب كولِّير وستار، فإن الصراع هو الحقيقة الجوهرية للقانون، وليس النظام أو الإجماع، والصراع يخلقه القانون، بينما «يحمل التشريع دائمًا بصمات النزاعات والتسويات التي تمَّ التفاوض بشأنها»[٣٢]. ونادرًا ما مثَّل القانون، حتى في غياب تكافؤ القوة بين المتنازعين، المصالحَ الشرعية للطبقة الحاكمة فقط. وعلى الرغم من النفوذ المفرط للنُّخب على بنى العلاقات القانونية ومضمونها، فقد استخدم طيفٌ واسع من الفاعلين القانونَ، وهم ممن تمتعوا ـ في بعض الأحيان ـ بقدر ضئيل جدًّا من القوة في المجتمع كالنساء والفلاحين القرويين.

---

(٢٩) Lawrence Rosen, "Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System." *Law and Society Review*, vol. 15, no. 2 (1980), pp. 217-246.

(٣٠) Lawrence Rose, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*, Lewis Henry Morgan Lectures (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989), p. 18.

(٣١) أوجز مور ثلاثة مسارات متواشجة للتحليل الأنثروبولوجي للقانون: القانون بوصفه هيمنة، القانون بوصفه ثقافة، القانون بوصفه حالًا للمشكلة. انظر:

Erin Moore, *Gender, Law, and Resistance in India* (Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1998).

(٣٢) June Starr and Jane Fishburne Collier, *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, Anthropology of Contemporary Issues (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), p. 16.

وفي الوقت نفسه، اكتشفت الأطراف التي قاومت بضراوة تعريفات الدولة للقانون الإسلامي، وعارضت أسلوبَ تعاملها مع الرعايا المسلمين، اكتشفت أن فعل مجابهة الدولة نفسه قد تمَّ وفق شروط الدولة، وتضمَّن استخدامًا لدينامياتها الخاصة في الإدماج ضمن حقائق الدولة وسلطتها، وأن حالة هيمنة الدولة هذه أضحت مع الوقت هي الغالبة(٣٣). وتحاجج عائشة جلال - على سبيل المثال - بأن إحداث تصنيف «المسلم الهندي» بوصفه معرِّفًا ذاتيًّا (بدلًا من تصنيف الإحصاء السكاني الكولونيالي) قد نشأ جزئيًا بسبب حاجة الفاعلين إلى التعريف تبعًا لتصنيفات الدولة؛ كيما يُعتَرف بهم على أنهم طرفٌ يشكِّل تحديًّا لسياساتها. في هذه الحالة، ولضمان وجودهم تحت أنظار الدولة وأسماعها بوصفهم معارضين للرؤية الخاصة بالقانون الإسلامي والهوية، اضطر الفاعلون أولًا إلى تحديد هويتهم كجزء من المجتمع «الهندي المسلم»، وبذلك أرْسَوْا قواعدها كحقيقة سياسية وعامة(٣٤) هذه السياقات؛ والمعاهدات، والتشريع والتقنين، والمحاكمة، ودعاوى تمثيل المجتمع المسلم - أسهمت جميعها في تنامي هيمنة الدولة على الاصطلاحات التي سيُفصح عن الإسلام من خلالها(٣٥) وقد لعبت بنية

---

(٣٣) استعمال «الهيمنة» ها هنا مبني على تحليلات رانجيت غوها للكولونيالية، لتوصيف دينامية الهيمنة والخضوع في الدولة، حيث يكون لعنصر الإقناع آثارٌ ومفاعيل تتعدى ما يُحدِثه الإكراه. انظر:
Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), p. 23

(٣٤) D. Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988).

في معالجته للحقبة الحديثة من تاريخ الهند، يتعرض جيلمارتين لقانون الشريعة الصادر عام ١٩٣٧، الذي تراوح موقف المسلمين منه بين القبول والرفض؛ فبينما دعمه محمد علي جناح وعصبته بوصفه نقطة التقاءِ المصالح السياسية المحلية والمثُل الإسلامية، عارضه **العلماء** الإصلاحيون بوصفه «تحقيقًا للوحدة المسلمة على حساب المضمون الديني للهوية المسلمة» (ص١٧٣).

(٣٥) تستعمل جوان فينسنت مفهوم «الطور المهيمن» لتقارب السيرورات التي تحولت الأيديولوجيا من خلالها إلى هيمنة، والطرائق المعتمَدة للاختيار بين نظم قانونية ومقومات ومعان مخصوصة من جهة، وآليات اللغة والعرض والعنف والحكم الموظَّفة في الطور الانتقالي من جهة أخرى. وتتناول مقاربة فينسنت بجدية فاعلية الممثلين الكولونياليين والمحليين على السواء. وبينما توضح بجلاء أن التاريخ تصنعه ممارسة السلطة، توضح كذلك أن مآلاته ليست محتومة. انظر:
Joan Vincent, "On Law and Hegemonic Moments: Looking Behind the Law in Early Modern Uganda," in: Mindie Lazarus-Black and Susan F. Hirsch, eds., *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance*, foreword by John L. Comaroff (New York: Routledge, 1994), p. 119.

التقليد والعُرْف دورًا مهمًّا خلال الحقبة الكولونيالية؛ إذ ساعدت في إقناع الرعايا المحليين بشرعية الحكم الكولونيالي، ووفَّرت للحكام المحليين دعم المؤسَّسات والرموز والممارسات ما قبل الكولونيالية(٣٦). وكان هناك توجُّه لتجاوز التقاليد الشفوية والأعراف المحلية لصالح النصوص المكتوبة، كما أصبح الترسيم والضبط ـ بطرائق مبتكرة ـ من أولويات تنفيذ القانون. ومع ذلك، «ربما لم يغير الحكام الكولونياليون التدابير القانونية الإسلامية بشكل كامل مطلقًا مثلما غيروها في خضم مساعيهم لحمايتها»؛ لأن اعتمادهم على النصوص العتيقة والقوانين المكتوبة قد قلَّص من مرونة الأعراف القانونية الإسلامية وقابليتها للتكيُّف، وأحالها على شكلانية جامدة وبالية، لتشكِّل هذه الأخيرة برهانًا على عدم قابلية القانون الإسلامي للتغيُّر، وعدم اتساقه مع النظام القانوني الحديث(٣٧). فضلًا عن ذلك:

يكمن خطر الارتداد إلى الفاتحين في حصر الماضي ووقفه على الفتوحات. وقد ينتهي الأمر من منظور الناس التابعين(*) إلى تقديس الماضي وتشجيعهم على توظيفه فيما يبذلونه من جهود لتعريف هويتهم

(٣٦) Comaroff and Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, and Rudolph and Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India.*

(٣٧) Michael Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," in: David Arnold and Peter Robb, eds., *Institutions and Ideologies: A SOAS South Asia Reader* (London: Curzon, 1993), p. 8.

(*) يعود أصل كلمة تابع (بالإنكليزية) Subaltern إلى القرن السادس عشر وتعني العرِّيف في الجيش البريطاني دون رتبة الضابط، أي من يتبع الأوامر وفق سُلَّم التراتبية العسكرية. وقد استعمل المفكر والمناضل الإيطالي أنطونيو غرامشي هذا الاصطلاح في كتاباته السياسية، وذلك للإشارة إلى الفئات الأقل مكانة في مجتمعاتها، أكانت فئة إثنية، أو دينية، أو جنسية، أو عرقية... إلخ. إذن، فالتابع هو الفرد الذي يعيش ضمن مجموعة مهمَّشة غير قادرة على التعبير عن حاجاتها أو تطلعاتها أو رؤيتها. وقد نشأت **مدرسة دراسات التابع** في مطلع الثمانينيات على يد مجموعة من الباحثين الهنود الذين سعوا إلى تقديم قراءة نقدية للتاريخ الهندي من خلال دراسة أوضاع المهمَّشين أو التابعين. وقد رأى هؤلاء أن التاريخ في الهند كُتب من منظور النُّخبة التي تخرجت في النظام التعليمي البريطاني، وبالتالي فقد أنتجت تأريخًا يحمل في طياته حسًّا قوميًّا. ويُعدُّ المفكر الهندي راناجيت غوها (صاحب هذا الاقتباس) هو أحد رواد **مدرسة دراسات التابع** إن لم نقل الأب المؤسِّس لها، حيث قام بوضع أُسس هذا المجال البحثي من خلال مقال نشره في «**مجلَّة دراسات التابع** ـ الجزء الأول»، ومن ثمَّ في كتابه **الجوانب المبدئية لتمرد الفلاحين في الهند تحت الحكم الكولونيالي**. وفي منتصف التسعينيات بدأت دراسات التابع في اقتحام حقول الدراسات النسوية، والأفريقية، والأمريكية اللاتينية؛ مما حوَّلها إلى مقاربة للتاريخ قائمة بحدٍّ ذاتها لا تقتصر على منطقة جغرافية محدَّدة. (المحرر).

الخاصة وتأكيدها. . . ويتحول هذا الماضي الـمُصادَر إلى دلالة على الآخر. وللمفارقة، ليس المستعمِر هو الآخر هنا فقط، بل المستعمَر أيضًا. وبدورهم، يقوم المستعمَرون بإعادة بناء ماضيهم لأهداف تتناقض مع أهداف حاكميهم، ويحيلونه على قاعدة لرسم حدود اختلافهم وفق اصطلاحات سياسية وثقافية. ويصبح التاريخ بالمحصلة لعبة بين طرفين(٣٨).

لعل ما هو أكثر أهمية هنا أن نبحث الكولونيالية وبناء الدولة بوصفهما سيرورتين منفصلتين، لكن متتامَّتين، بما يسلط الضوء على كلتيهما بأساليب مبتكَرة. ولتمثيل المضامين التحليلية لهذا المنهج، سنتناول الجدل حول «الموثوق/المعتمَد» و«السلطوي» في الخطاب الإسلامي(٣٩). يذهب الباحث القانوني خالد أبو الفضل إلى تحديد الفرق على النحو التالي: في حين يصرُّ الخطاب **السلطوي** المسلم على وجود قانون إسلامي واحد ونسخة واحدة صائبة للتفسير القانوني الإسلامي، فإن التاريخ الإسلامي يشير إلى أن النهج المعتمَد في التعامل مع تباين الآراء القانونية كان النهج **الاستدلالي**. كما تشير سياسات القانون الإسلامي في المراحل التكوينية للدولة المسلمة الحديثة إلى أن تحول القانون الإسلامي من الموثوق إلى **السلطوي** قد نشأ عن التلازم بين صعود الرؤى الشكلانية للقانون الإسلامي (التي أصبحت ضرورية وممكنة بسبب تدخل الدولة الكولونيالية عبر المعاهدات، والمحاكمات، والنصوص) وشعور متنام في أوساط النُّخب المسلمة بالحاجة إلى حماية الولاية القضائية المتقلصة للقانون الإسلامي. وقد وجد المسئولون الكولونياليون في الدولة الكولونيالية مصلحة لهم في هذا التعبير السلطوي، وفي حقيقة الأمر كانوا هم من أدخله إلى الخطاب المتعلق بالقانون الإسلامي (مع تواطؤ النُّخب المحلية بلا ريب). إن القانون الإسلامي حديثُ عهد بصعود البدائل السلطوية. وبالأحرى، فإن هذه البدائل السلطوية ليست تقليدية، غير أن هذا التوجُّه السلطوي قد تأصل في الإرث المؤسَّسي للنُّخبة

---

(٣٨) Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), p. 3.

(٣٩) Khaled Abou el Fadl, *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: A Contemporary Case Study* (Austin, TX: Dar Taiba, 1997), and Abdullahi An-Naim, *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book* (London: Zed, 2002).

السياسية في العالم الإسلامي؛ حيث أصبح القانون الذي تقره الدولة وتفسره حصنًا لائقًا للإسلام.

شكلانية قانونية، واقعية قانونية، تعدُّدية قانونية

يسجل القانون حضورًا قويًا، وتتردَّد أصداؤه على نحو خاص في اللغة المعاصرة للهيمنة المطلقة والجيوبولتيك العالمي. في سياق إعادة إعمار العراق وأفغانستان، تراوح الجدل بين طرفين؛ دعا أولهما إلى حضور أقوى للشريعة في الحكومة، ودعا الثاني - الذي كانت الولايات المتحدة ضمنه - إلى حكم القانون على أساس فصل الدين عن الدولة[٤٠]. ويتساوى هذان الفهمان للقانون في جوهرهما؛ إذ يرى المؤيدون لـ«حكم القانون» طبقًا للنموذج الغربي والمؤيدون لـ«الشريعة» وفق النموذج الإسلامي يرى كلاهما في القانون إنجازًا سياسيًا ملموسًا، وحلًا لإشكالات النظام السياسي والفوضى الاجتماعية. ثمة رؤىً شكلانية وواقعية للقانون تضرب صفحًا عن سياسة التطور القانوني والنُّظم القانونية. وفي رفضهم لمعاينة ما يكتنف القانون الإسلامي وحكم القانون من مضمون سياسي ومرونة في المعنى، يتشابه أصحاب هذه الرؤى إلى حدٍّ بعيد مع الإداريين البريطانيين في هذه الدراسة؛ إذ إن التزام هؤلاء الأخيرين بإيجاد «قانون» الإسلام وترسيخه بغية مهادنة المسلمين وإصلاحهم والسيطرة عليهم قد أدى إلى عواقب دائمة وغير مقصودة.

يمثِّل القانون - وفقًا للرؤية الشكلانية القانونية - جملة قواعد شرعية موضوعية لحماية العدالة والنظام الاجتماعي، يمكن إنفاذها بصورة محايِدة من خلال القضاة (الذين يطبقون القانون فقط دون أن يفسروه)، بحيث يفضي إنفاذها - فقج - إلى حلِّ المشكلة موضع التناول. وبحسب آلان هنت Alan Hunt، فقد هيمنت هذه الرؤية التنويرية للقانون على البحث العلمي في القانون، والدولة، والمجتمع حتى ستينيات القرن

---

(٤٠) Kristen A. Stilt, "Islamic Law and the Remaking of the Iraqi Legal System," *George Washington International Law Review*, vol. 36 (2004), pp. 695-756, and Nathan Brown, *The Final Draft of the Iraqi Constitution: Analysis and Commentary* (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2005) [cited 3 January 2008].

العشرين[٤١]. وكان ظهور الواقعيين القانونيين بمثابة الردّ على هذه الرؤية تحديدًا. لم يفترض الواقعيون القانونيون وجود قانون واقعي واحد فقط يجب تعريته، بل اعتبروا أن مجرَّد تشخيص معضلات القانون كفيلٌ بحلِّها، بحيث يمكن للقانون أن يعمل مجددًا لصالح المجتمع والدولة. ولهذا الغرض استعانوا بالتحليل السلوكي والوظيفي للمحاكم، وأحكام القضاة، ومؤسَّسات القانون الخاص بالدولة. ولا يزال علماء السياسة الذين يدرسون القانون متخذين من التحليل الواقعي للنظم القانونية منهاجًا، مثلما يظهر في الدراسات التي تعُدُّ كتابة الدساتير بمثابة تجارب في الهندسة الاجتماعية، والبحث عن حلٍّ دستوري لمشكلة الحكم التسلطي أو الديمقراطية المراوغة؛ مفترضين قدرة القانون على تحقيق الوعد التنويري بالعدالة، والديمقراطية، والتقدُّم. ويفترض غالانتر Galanter ـ إلى حدٍّ ما ـ أن من شأن التوفيق السليم بين الفاعلين في المحاكم تحقيق العدل الذي يَعِدُ به القانون[٤٢]. ويستخدم شابيرو Shapiro التحليل الوظيفي الجديد neo-functionalist ليعقد مقارنة بين أنظمة المحكمة، معتبرًا المحاكم موطنَ القانون، والعدالة نفسها مفهومًا كونيًّا[٤٣]. ومن جانب آخر، يستعين ستون سويت Stone sweet بالمناهج التجريبية للعلوم السياسية ليسأل إذا كان القضاة ـ أو كيف ـ يصنعون السياسة في الاتحاد الأوروبي[٤٤]. ويقارن غينسبرغ Ginsburg بين الديمقراطيات الآسيوية الجديدة، متسائلًا حول مصدرية السلطة القضائية، وماهية تأثيرها في تطور الديمقراطية[٤٥]. وينصب تركيز هذه الدراسات، كما هي حال الواقعية القانونية، على القانون بوصفه أداة في يدِ الدولة، وركيزة مؤسَّسية للسياسة؛ يصدره ويشرِّعه المختصون القانونيون والبيروقراط والنُّخب الاجتماعية.

---

(٤١) Alan Hunt, *Explorations in Law and Society: Toward a Constitutive Theory of Law* (New York: Routledge, 1993).

(٤٢) Marc Galanter, "Why the "Haves" Come Out Ahead: Speculations on the Limits of Legal Change," *Law and Society Review*, vol. 9 (1974), pp. 95-160.

(٤٣) Martin Shapiro, *Courts: A Comparative and Political Analysis* (Chicago, IL: University of Chicago, 1986).

(٤٤) Alec Stone Sweet, *Governing with Judges: Constitutional Politics in Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(٤٥) Thomas Ginsburg, *Judicial Review in New Democracies: Constitutional Courts in East Asia* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003).

تقتضي الوظيفية functionalism في الواقعية القانونية ضمنًا أن الثقافة هي بقية أثرية، والعدالة مفهوم كوني قابل للتحقُّق عالميًّا من خلال آليات إجرائية ومؤسَّسية. في حين تبقى مشكلة السلطة دون حلٍّ: عن أي شرعية تصدُر سلطة القانون؟ وما هي غايات تطبيقها؟ يفترض الواقعيون أن مشكلة القانون تقنية، وأن تنظيمه سيفسح المجال لتحقيق العدالة. في حين تشير تجربة المستعمَرين والشعوب المقهورة إلى أن قانون الدولة بوصفه برنامجَ عمل للهيمنة على رعاياها ومصادرة ممتلكاتهم، كان في خدمة غايات ذوي النفوذ. وتُغفل الواقعية عنفَ القانون، وكذا تُغفل سردياته وضروب السهو فيه؛ إذ لا يلقى مخطط التشريع الذي يشكل القانون جزءًا منه على الدوام، ولا التهديد بالعنف الكامن وراء هذا المشروع ـ اهتمامًا في التحليلات الواقعية، بينما كانت هذه المسألة واحدة من محاور اهتماماتي الخاصة.

وعلى النقيض من رؤية الواقعية القانونية، انهمك التعدُّديون القانونيون ـ على نحو خاص ـ في دراسة قضايا الثقافة، والهيمنة، والسلطة في القانون. وقدمت التعدُّدية القانونية إسهامات رئيسة لدراسة القانون، والمجتمع، والدولة؛ **أولًا**: أسقطت مركزية الدولة على غرار ما فعلته دراسات الدولة ـ في ـ المجتمع، وأجازت تصورًا تكون الدولة فيه تعدُّدية في ذاتها، وتعمل ضمن مجال العلاقات بوصفها منتجة للقانون وخاضعة له (مدركة ما لها من حقوق وما عليها من واجبات) في آن معًا. **ثانيًا**: سلطت الضوء على أهمية اللغة والتمثيل والخطاب والجمهور في الدولة الحديثة. **ثالثًا**: لم تعتبر أن القانون أداة قطعية للدولة، أو أثرٌ من آثار العمل السياسي، وإنما هو مصدرٌ للمعنى ونظامٌ من الأحكام، يعمل على مستويات متباينة في وقت واحد، راسخٌ في عمق الدولة لكنه خارجها بصورة جذرية. **رابعًا**: خلقت التعدُّدية القانونية مشروعَ مقارنة مناسبًا للغاية بين الدول، وبين النطاقات داخل الدولة نفسها أيضًا. **خامسًا**: تعرض لما بعد الكولونيالية والحداثة بوصفها موضوعات بحثية أساسية؛ الأمر الذي يؤسِّس لإمكانيات تحليلية ومنهجية جديدة في دراسة القانون الإسلامي، وهو المجال الذي بقي حتى وقت قريب رهن الدراسة وفق الاعتبارات الشكلانية والواقعية[٤٦].

(٤٦) Sally Engle Merry, "Legal Pluralism," *Law and Society Review*, vol. 22, no. 5 (1988), pp. 869-896.

بغية استكشاف العلاقة بين القانون الإسلامي، والكولونيالية، وصعود الدولة الحديثة ـ يستلزم الأمر فصلًا نظريًا بين التعدُّدية القانونية بوصفها منهجًا تحليليًا من جهة، والتعدُّدية القانونية بوصفها استراتيجية لهيمنة الدولة. وينبغي أن يتضمَّن التحليل المتعلق بسياسة النظام القانوني المختلَط السؤال التالي: هل في مقدور التشريعات القانونية الموظَّفة ضمن سياق يختلف بشكل صارخ عن السياق الذي نشأت فيه، أن تتعايش مع نظام قومي موحَّد من دون تحريف مقصدها ودورها وفحواها؟ قد لا تكون التعدُّدية أكثر التمثيلات دقة للعلاقة بين هذه التشريعات القانونية، عندما تُوظَّف مبادئ الشريعة لحكم النساء والأطفال، والعائلات، والملكيات، وتوضع في إطار واحد إلى جانب التشريعات التجارية المأخوذة عن النُّظم القانونية الغربية والقوانين الإدارية التي استُحدثت لخدمة الأمة الجديدة. تفترض التعدُّدية ضمنًا أن القانون الإسلامي يعمل في إطار قانون الأحوال الشخصية للأمة ما بعد الكولونيالية بوصفه نطاقًا مستقلًا داخل النظام القانوني القومي[47]، غير أن وظيفة القانون الإسلامي وفحواه المتضمَّنين في قانون الأسرة أو الأحوال الشخصية مرهونان بمجموع أعمال النظام الذي يشكّلان جزءًا منه. لقد كانت الأوضاع التي تقررت في ظلِّها هذه «التعدُّدية» تعجُّ بمظالم السلطة، ولا يبدو نمط التعدُّدية الخاص بالصورة التي تحقَّق بها شبيهًا بتآلف مبادئ منفصلة، لكن متساوية تعود لنظم قانونية مختلفة ضمن هيكلية واحدة، بل هو أقرب شبهًا إلى مخلوق قانوني غريب على شاكلة فرانكشتاين؛ مجموعة مبادئ وظيفية مختلفة رُكِّبت معًا لتحقيق هدف استثنائي وفريد من نوعه، مع طرح الأجزاء الأخرى من كل نظام جانبًا تبعًا لهذا التصميم. إن القانون الإسلامي غالبًا ما يوضع على بساط البحث بمعزل عن سياق إجراءات الدولة الحديثة التي يؤدي دوره ضمنها، كما يُدرَس عادة استيعاب مفاهيم الشريعة وعلل الفقه داخل البنى القانونية الكولونيالية الأوروبية من منظور التعدُّدية القانونية. وقد لا تكون التعدُّدية القانونية كافية في النهاية لاستجلاء نظم القانون

---

(٤٧) أحاجج هنا حول ضرورة التفريق بين التعدُّدية القانونية بوصفها مفهومًا توصيفيًا كما يستخدمه هوكر ـ محاولة حكومات الدولة والحكومات الكولونيالية جمع عناصر تتبع نظمًا قانونية متنوعة ضمن إطار واحد ـ والتعدُّدية القانونية بوصفها مفهومًا تحليليًا. انظر: المصدر نفسه، و

M. B. Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws* (Oxford: Clarendon, 1975).

المتعدِّدة تلك والطرق التي اعتمدها الفاعلون للاختيار فيما بينها، أو القيود التي فُرضت عليهم. ويتمخض تقنين الأحوال الشخصية المسلمة وتنظيمها وتنفيذها، الذي استلزم ترجمة القيم والإجراءات المحلية والبريطانية، عن منتج مغاير تمامًا لخلاصة مكوناته؛ قانون هجين وليس قانونًا تعدديًا.

تشدِّد هذه الدراسة على مرحلة التقاطع وسيرورة التحوُّل، بغية اكتشاف معالم ذلك التهجين وعواقبه وتفادي المدافعين عن شكلانية «قانون الشريعة» و«حكم القانون». إن تحليلًا للتعدُّدية القانونية يستوعب كثرة الالتزامات القانونية وتشابكها وهرميتها في مواجهة الدول المسلمة اليوم، يقتضي فهم الظروف المحيطة بخلقها والكشف عن الأُسس المنطقية التي انبنت عليها. لقد أضحى الطابع التوسعي للدولة الحديثة وتطلعاتها مقومًا أساسيًا وحاسمًا من مقومات القانون؛ أيًا كان مصدره. وبفضل شبكات التواصل بين البشر، والأفكار، والمؤسَّسات؛ أصبحت الحدود القومية أكثر قابلية للنفاذ، الأمر الذي أدى إلى طرح أساليب التغيُّر القانوني للتداول على المستوى الدولي. ويؤسِّس تراكم نظم القانون المتعدِّدة لخَلْقِ نظام قانوني جديد بدلًا من وضع موضوعات لا رابط بينها إلى جوار بعضها البعض[٤٨].

لقد حاجج بوفينتورا دي سوزا سانتوس Boaventura de Sousa Santous بأن تحليلًا تعدُّديًا قانونيًا هو عامل حاسم في الرؤية ما بعد الحداثية للقانون، لكن ذلك يتطلَّب قراءة القانون بوصفه «خارطة من التصحيفات» و«نظامًا من الدلالات يمثِّل الواقع ويحرِّفه من خلال آليات مختلفة للقياس، والإسقاط،

---

(٤٨) Ugo Mattei, "A Theory of Imperial Law: A Study on US Hegemony and the Latin Resistance," *Indiana Journal of Global Legal Studies*, vol. 10 (2003), p. 389.

«تطعيم قانوني؟ قانون مقارن؟» ينتقد ماتي «الطبيعة التجسيمية الساذجة لمعظم التحليلات التقليدية. لا يمكن رؤية التطعيمات القانونية بوصفها حدثًا ناجمًا عن اختيار نموذج واحد يتلقى النموذج المنتَج طوعًا أو كرهًا. ففي طور الإنتاج وفي طور التلقي على السواء، تكوِّن التطعيمات القانونية جدليةً حيَّة بين القبول والرفض، بين القوى المهيمِنة والقوى المناوئة لها، بين مناهج نقدية وأخرى تقليدية. بعبارة أخرى، يتوجب أخذ المسيطِر والمواقع المسيطَر عليها بعين الاعتبار في الصورة؛ لأن في ذلك ما يساعدنا على فهم التعقُّد الشديد للصورة. انظر أيضًا:

William Twining, "Social Science and Diffusion of Law," *Journal of Law in Society*, vol. 32 (2005), pp. 203-240.

والرمزية»[49]. كما أن هذه التحريفات ليست عشوائية، بل هي منمذجة؛ إذ يتطلب القياس **قرارات** حول التفاصيل، ويتطلب **الإسقاط** ضبط المركز ومنطقًا للمقروئية، بينما تتطلب **الرمزية** لغة يمكن تمثيل الواقع من خلالها. إضافة إلى ذلك، يحاجج سانتوس في سبيل «نظرية جديدة للذاتية subjectivity لتبيان حقيقة أننا شبكة من الذاتيات تزداد تعقيدًا»[50]. لقد سعى كتابنا هذا إلى رسم ملامح الطرائق المنمذجة التي مثَّل القانون الإسلامي من خلالها الواقعَ وحرَّفه، ووفر بذلك طرائق جديدة للمضي قدمًا في استجلاء هذا الواقع. وقد دلَّلت السياسة التدرُّجية للقانون الإسلامي على أن القيود التي فُرضت عليه في الحقبة الكولونيالية تحديدًا هي التي يسَّرت تمركزه الجديد في أوساط النُّخب الهندية والمصرية والمالاوية. فضلًا عن أن الترتيبات الجديدة لتسلسل النُّخبة المحلية الهرمي، والامتداد الجديد للدولة التي تحققت جميعًا على يد السلطة الكولونيالية، قد منح النُّخب المحلية سببًا لجعل هذه التوأمة بين مركزة الشرعية الإسلامية وتهميش محتواها القانوني في صلب اهتماماتها. لقد شكَّلت السيرورة الكولونيالية تقاليدَ قانونية محلية في خدمة سلطة الدولة، ورؤية مخصوصة للعدالة والنظام. وليست النقلة التي تجسدت في المحتوى الأيديولوجي هي أقل ما اكتنفته هذه المنظومة الجديدة؛ نقلةٌ حجبتها الأيديولوجيا المهيمنة للدولة الحديثة، والقانون الشخصي بوصفه قانونًا خاصًا، فقد استُبدلت بالمفاهيم القانونية الليبرالية للفرد رؤية للمجتمعات المعرَّفة في إطار التقاليد؛ مجتمعات متجانسة وممكنة التحقُّق داخليًا عن طريق القانون الديني للدولة المنحصر في قانون الأسرة[51].

---

(49) Boaventura de Sousa Santos, "Law: A Map of Misreading: Toward a Postmodern Conception of Law," *Journal of Law and Society*, vol. 14 (1987), p. 358.

(50) Austin Sarat and Thomas Kearns, eds. *The Fate of Law* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1991), p. 105.

(51) حاجج كل من سوزان ولويد رودلف باتجاه سبر أعمق للنتائج المعاصرة للطور الانتقالي ما بعد عام ١٨٥٧ من الكليَّة القانونية إلى التعدُّدية القانونية في الهند على سبيل المثال. انظر:

Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, "Living with Difference in India: Legal Pluralism and Legal Universalism in Historical Context," in: Gerald J. Larson, ed., *Religion and Personal Law in Secular India: A Call to Judgement* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001), pp. 36-65; Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: Nineteenth Century British Liberal Thought* =

تداولات عالمية للقانون: تفكير مختلف حول المقارنة

لا يساعدنا تأمل القانون الإسلامي وفق المعطيات الخرائطية في تسليط الضوء على تشوهاته الرمزية والتدرُّجية فحسب، وإنما على نزوعه للارتحال كذلك؛ إذ يشيع مفهوما «القانون الإسلامي» و«حكم القانون» في التداول العالمي جنبًا إلى جنب مع شبكاتهما الخاصة من الفاعلين والمؤسَّسات والمصادر. وقد اتجه الباحثون المقارنون إلى التفريق بين الأسباب الداخلية والخارجية للتحوُّل المؤسَّسي والديمومة المؤسَّسية، في حين كشفت هذه الدراسة عن مناهجَ للتفكير المقارن في سياق شبكات أوسع نطاقًا وأكثر تداولًا بكثير مما يمكن لدراسات الحالة المستقلة أن تقدمه. وبدلًا من التحليل المستقل لحالات متوازية، تأخذ هذه الدراسة الصلاتِ بين النظامين المحلي والكولونيالي على محمل الجدِّ، وتشدِّد على حقيقة نفاذية الحدود، وحركية الأفكار والفاعلين؛ وبالمحصلة، ارتحال القوانين والمؤسَّسات بين موطن وآخر. وليس من شأن هذه الدراسة أن تعقد مقارنة بين حالات متوازية، بل بين مواقعَ للاستعمار الكولونيالي، وبين بناءِ الدولة وتطور الهويات المسلمة التي تشابكت ظروفها الداخلية مع دفقات عالمية تألَّفت من ممثلين كولونياليين، ورحَّالة، وتجار مسلمين، ومعلِّمين، ومن بضائعَ وأفكار ومصالح. وإذ أجول بنظري جيئة وذهابًا بين الهند، ومالايا، ومصر، وبريطانيا؛ يمكنني رؤية نصوص وأفكار ونماذج مؤسَّسية مرتحلة بصحبة قضاة، وحجيج، وبعثات تبشيرية، وبيروقراطيين، وجنود على امتداد منطقة المحيط الهندي.

حينما غزا نابليون مصر عام ١٧٩٨، على سبيل المثال، رأى الحكام المسلمون في الهند أن عليهم التوجُّه نحو التغريب، بغية قطع الطريق على مزيد من الانتهاك الغربي لنطاقاتهم الخاصة، وسرعان ما حذا الحكام المالاويون حَذْوَهم. وأصبحت قناة السويس الشريانَ الحيوي للمصالح الاقتصادية منذ عام ١٨٧٤؛ الأمر الذي دفع مسئولين بريطانيين إلى مغادرة الهند إلى مصر ومالايا، حاملين معهم أفكارهم حول الإسلام وطرائق حكم

(Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999), and Karuna Mantena, *Alibis of Empire: Henry* = *Maine and the Ends of Liberal Imperialism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

الكيان السياسي المسلم (معاهداتهم، ومحاكماتهم، ونصوصهم). ووصلت بعض القوانين المبوَّبة التي حكمت المسلمين في الهند خلال العقد السبعيني من القرن التاسع عشر إلى مالايا في العقد الثمانيني من القرن نفسه، وإلى المحاكم الدينية الأهلية في مصر عام ١٨٩٢. وقد أحال روبرت تيغنور Robert Tignor على «هندنة» الإدارة المصرية في ظلِّ الحكم البريطاني، للإشارة إلى «تطعيم مؤسَّسات مصرية - تعكس مؤثرات مصرية محضة، وعثمانية وفرنسية واضحة - بمؤسَّسات ومناهج هندية»[٥٢]. ولا يتوقَّف الأمر على هذا، بل إن المسئولين البريطانيين الذين تمَّ تأهيلهم في الهند سافروا إلى مصر ومالايا، حاملين معهم خبراتهم في الحكم ومعرفتهم بالإسلام والأعراف المحلية. ومن جانب آخر، ارتحل المعلمون والتجار والحجيج المسلمون أيضًا، وتواصلوا وتفاعلوا بشكل عملي مع المسلمين الآخرين على نحو ما ناقشنا في الفصل الخامس، فضلًا عن أن تطور تقنيات الطباعة والسفر البحري والاتصالات قد زاد من سرعة انتشار الحركات المسلمة الإصلاحية والحداثية في أنحاء العالم الإسلامي خلال القرنين التاسع عشَر والعشرين.

ومثلما حملت الشبكات البريطانية معها الخبرات والمؤسَّسات الهندية إلى بقاع أخرى من الإمبراطورية، حملت معها أيضًا رؤية للإسلام، والمجتمع المسلم، والقانون الإسلامي. وكما تأقلم الهنود مع الفرص التي أتاحتها المواجهة مع الكولونيالية، وناهضوها واستغلوها أيضًا، فقد ارتحلوا وتواصَلوا وتباحَثوا في شأن هذه المناهج الجديدة مع مسلمين آخرين. وفي النتيجة، تشكَّلت شبكة ثريّة ومتعدِّدة الاتجاهات لتبادل الأفكار، والنصوص، والآراء، والفاعلين القانونيين على امتداد المحيط الهندي[٥٣].

---

(٥٢) Robert L. Tignor, "The "Indianization" of the Egyptian Administration under British Rule," *American Historical Review*, vol. 68, no. 3. (April 1963), p. 637.

(٥٣) Eric Tagliacozzo, *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2009); Nile Green, *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840-1915* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011); Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay- Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004); Patricia Risso, *Merchants and Faith: Muslim Culture and Commerce in the Indian Ocean* (Boulder, CO: Westview, 1995), and Thomas =

ولو تمَّ هندنة الحكم في مالايا ومصر، فربما تخلُص دراسة تجريبية إضافية إلى إثبات أن قانون الأحوال الشخصية في كلتا الدولتين قد صيغ على هدي التجربة الهندية. وحينئذ يمكن عدُّ «القانون الإسلامي» في العديد من الدول المسلمة ما بعد الكولونيالية منتجًا جنوب آسيوي على الحقيقة من جهة مضمونه وهيكليته وتفسيره، أكثر منه صادرة عربية كما افتُرض فيما مضى(٥٤). إضافة إلى ذلك، لعل في الجدل الطويل الذي خاضه الباحثون في إسلام منطقة المحيط الهندي وجنوب شرق آسيا ما يوفِّر سبيلًا لمتابعة التفكير في تيارات التغيير القانوني الإسلامي اليوم؛ ليس في الطرق التي تجعل من القانون الإسلامي جزءًا من خزائن الدولة، بل في السياق الذي تتقاطع فيه مسارات التطور المؤسَّسي، ومصالح النُّخب، ونماذج التعليم المسلم، والتأهيل القانوني، والتأثير الشرعي والسياسي على امتداد شبكات التبادل المتعدِّدة.

يفضي اجتماع السياسة المقارَنة والتعدُّدية القانونية إلى نشوء رؤية للقانون والمجتمع والدولة، تنسجم مع وعي مأسوي: ليس مرجحًا أن تكون السببية إنجازًا لنظرية مستوحاة على هذا المنوال؛ السلطة قوة مركَّبة ومتناقضة، والعقلانية افتراضٌ واه لدوافعها الاستراتيجية. ومع ذلك، فإن لدى علماء السياسة ما يقدمونه هنا: انهماك أعمق في الاقتصاد السياسي، بأنظمة يتسع نطاق سلطتها وهيمنتها خارج حدود الدولة ـ الأمة، ومنهجيات للمقارنة ونظريات للفعل الاستراتيجي والمساومة. وعوضًا عن رؤيته بوصفه مسارًا منتظمًا وصولًا إلى مرحلة مؤمثلة من التقدُّم والتطوُّر، لعله يمكن رؤية تطوُّر القانون والمجتمع جنبًا إلى جنب والدولة كجزء من مشروع ديناميكي للهيمنة لم يُكتب له النجاح التام؛ تبنَّته الدولة الحديثة، وأُقحِمَ في تيار الاقتصاد العالمي. واستراتيجية للسلطة يتمُّ من خلالها إعادة تشكيل الفرد نفسه. ووفقًا للتفاصيل التي عرضناها في الفصل الخامس، ومع نهاية القرن التاسع عشَر على نحو خاص، أسفر تضافر الجهود المبذولة في التدعيم

= Metcalf, *Imperial Connections: India in the Indian Ocean Arena, 1860-1920* (Berkeley, CA: University of California Press, 2008).

(٥٤) Faisal Devji, "Islam and British Imperial Thought," in: David Motadel, *Islam and the European Empires* (Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 257-258.

الإمبراطوري، والاستراتيجيات المسلمة لمقاومة الهيمنة الإمبراطورية عن خَلْقِ دينامية أدت بدورها إلى دمج القانون الإسلامي مع القانون الخاص وقانون الأحوال الشخصية. وساعد التبادل على الصعيد الكولونيالي، والمسلم، والآسيوي في تحويل عمليات الدمج هذه إلى تصنيفات فعَّالة، بغية مَفْصَلة الإسلام وراء حدود الكولونيالية البريطانية، على امتداد الشطر الأكبر من العالم الإسلامي خلال العقود الأولى من القرن العشرين.

قانون إسلامي: إشكالية ممأسسة

إن بعض أكثر المعالجات جاذبية وإقناعًا لتحوُّل القانون الإسلامي في الحقبة الحديثة هي تلك السرديات عن أفوله. ومثالنا على ذلك، المحاججة الشهيرة لوائل حلّاق في أن الاستيلاء المؤسَّسي على نظام الشريعة إبان صعود الدولة الكولونيالية والدولة ـ الأمة لاحقًا، المتمثِّل في قطع الصلة بين تطبيق الحكم القانوني ومؤسَّسات التدارُس والخطاب والتعليم، التي أرست دينامية القانون الإسلامي وتماسكه الذاتي ـ قد وضع أساس «الموت البنيوي» لنظام الشريعة المعرفي[٥٥]. ويقدِّم توماس باور طرحًا أوسعَ حول اللغة، والخطاب، والثقافة، محاججًا بأن «ثقافة الإبهام» كانت جانبًا جوهريًّا من العلاقة بين النصِّ والثقافة الإسلامية الكلاسيكية، وتلك الجهود لترسيخ مفاهيم «الإسلامي» التي أدت ـ في الحقبة الحديثة ـ إلى فقدان هذه الثقافة[٥٦]. وبحسب أسد، فإن تغيير القانون الإسلامي ـ قانون الأسرة بشكل خاص ـ والانتقال به إلى نطاق سلطة الدولة، يرقى إلى علمَنة القانون الإسلامي[٥٧].

لقد انطلق هذا الكتاب من مقدمات مختلفة وتغيَّا هدفًا مختلفًا؛ فالنساء المسلمات اللواتي التقيتهنَّ في ماليزيا، والإصلاحيون المصريون في نهاية القرن التاسع عشر، والمتقاضون في قضايا المواريث خلال القرن الثامن عشَر في الهند ـ علموا جميعًا بوجود شيء يسمى «قانونًا إسلاميًّا». وقد

---

(٥٥) Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, p. 15.

(٥٦) Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* [The Culture of Ambiguity: A Different History of Islam] (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011).

(٥٧) Talal Asad, *Thinking about Secularism and Law in Egypt*, ISIM Occasional Paper (Leiden: ISIM, 2001), vol. 2, p. 7.

وجدوه جميعًا في خطاباتهم واستراتيجياتهم، وفي المساحات الفاصلة بين الشريعة، والدولة، والحاجات الملحَّة في حياتهم، وخلقوا من التنافر بين اعتقادهم في الشريعة ومزاعم الدولة فرصًا جديدة لرفع الدعاوى، وبناء الهويات، والإفادة من مزايا الضغط. وعلى المنوال نفسه، لم يكن زعماء مالايا في مواجهتهم مع بيرش المولَع بالقتال، والذي زعم أن «معاهدة بانكور كالقرآن تمامًا»، ولا القضاة والمفتون و**العلماء** الهنود الذين عدَّل هاستينغز خطته لأجلهم تحت مسمى **السياسة الشرعية**، ولا حتى **علماء** ديوبُنْد والقاهرة ممن عملوا على إعادة تعريف القانون الإسلامي على أنه قانون للأسرة ـ لم يكونوا على الأرجح مقتنعين بأن القانون الإسلامي المعروض عليهم كان هو الشريعة. وتُظهر الأرشيفات التاريخية أنه على الرغم من هذا التنافر، وجدت النُّخب المسلمة أسبابًا لاستغلال تهميش الإسلام وتحويله إلى قانون الدولة المتركز على الأسرة والشأن الخاص. لقد ركز هذا الكتاب في معظمه على أسباب حصول هذا الاستغلال وكيفيته، وكيف أدى الإسلام، على الرغم من التهميش المؤسَّسي، دورَ منصة تعبِّر منها هذه النُّخب والمسلمون العاديون عن تحدِّيهم لسلطة الدولة، وتنشئ موقعًا مركزيًّا للإسلام في خطاب شرعية الدولة.

عَلْمنة القانون الإسلامي: كولونيالية قانونية وخَصْخصة

في عمله الأصيل؛ **الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات**، يقدِّم حلَّاق تحليلًا للدولة بحسبانها مجالًا للسلطة، وللصراعات التي أثارتها المواجهة بين نظامين مختلفين جذريًّا: الدولة الحديثة («المستورَدة» بواسطة الكولونيالية الأوروبية) والقانون الإسلامي[(٥٨)]. ويؤكد حلَّاق على أن الإنتاج الكولونيالي لـ«التهجين القانوني» ـ عناصر من الشريعة تُرجمَت، وقُنِّنت، وجُمِّدت لأغراض كولونيالية تتعلق بالهيمنة والاستئصال ـ قد صنع شَرَكًا لم تستطع النُّخب المسلمة المحلية الفكاك منه: «ما عدُّوه قانونًا مجحفًا للاحتلال، كان الأداة الوحيدة، الشرعية والمتاحة، التي يمكنهم استغلالها في مماحكة محتلِّيهم»[(٥٩)]. وبحسب حلَّاق، حازت القيمة الرمزية والمحورية

---

(٥٨) Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, p. 360.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٣٧٩.

لـ«قانون الأسرة الإسلامي» موقعها في الهوية الذاتية المسلمة، «ليس لأنها انبنت في وعي المسلمين كحيِّز يتوجَّب عليهم إظهار نوع من الحساسية حياله، بل لأنها مثَّلت كذلك. . . آخر حصون الشريعة التي قُيِّض لها النجاة من ويلات التحديث»[٦٠].

ويُظهر سبرٌ أعمق لهذه التغيُّرات في الهند ومالايا ومصر، أن النُّخب المحلية لعبت أدوارًا حاسمة، أكثر منها داعمة، في إعادة تعريف القانون الإسلامي خلال الحقبة الكولونيالية؛ إذ لم تكن الحداثة موجة متسقة اكتسحت العالم الإسلامي، وإنما تألفت من تسلسل أطوار شاركت من خلالها النُّخب المحلية ـ التي كان معظمها دون ريب محاصرًا بإمكانات الدولة الكولونيالية وجهازها الإداري وعنفها ـ في تأسيس قانون الأسرة بوصفه القانون الإسلامي، وقانونًا إسلاميًّا تتجلَّى فيه مأسسة الشريعة، واستخرجوا من وضعهم الجديد معاني وخطابات جديدة حول ما يمكن، وما يجب، أن يكونه القانون الإسلامي. إن المسألة المحورية عند حلَّاق هي أن هذا التحوُّل قد دمَّر نظامًا معرفيًّا، وأن الشريعة لم يكن لها أن تعمل على هذا النحو في غياب دينامية حيَّة بين المؤسَّسات الإسلامية، والمحاكم، والنصوص، والقضاة، و**العلماء**. ودونما انتقاص من الفاعلية التي أضفاها هذا الزعم القوي سلفًا على المباحث المتصلة بالشريعة والدولة، أقترح أن صراعًا طويل الأجل قد اكتنف نظام الشريعة المعرفي، للموازنة بين إملاءات السلطة الدنيوية والحكم اليومي من جهة، والصرامة الجزائية للعلم القانوني الإسلامي والمطالب الأخلاقية للمسلمين العاديين من جهة أخرى. ويكمن التحدِّي الماثل أمامنا ـ نحن المهتمون بما بعد الكولونيالية والحداثة في الدول المسلمة ـ في فهم كيفية استمرار هذا الصراع الذي يُنتِج في ديمومته بنى راسخة من السلطة، وإمكانات خصبة تعتمد عليها التحديات الاستراتيجية لسلطة الدولة.

ويتناول طلال أسد، تعقيبًا على فوكو، دور القانون بوصفه رابطًا تغييريًّا بين الأسرة والأنظمة الجزائية للدولة في معرض مناقشته للشريعة والعلمنة في مصر: «الأسرة هي لبنة «المجتمع» التي فيها يتوالد الفرد؛ جسديًّا وأخلاقيًّا

(٦٠) المصدر نفسه، ص٤٤٦.

ويعيش تجربته/ ها الأولية ككيان «ذي خصوصية». ويتمثّل الالتزام بالنموذج العلماني لخصخصة «الدين» في قصْر الشريعة على «الأسرة»»[٦١]. وبناءً على إيضاحات أسد في الحالة المصرية، تعمقت الصلة بين الليبرالية، والقانون، والأسرة في هذا الخطاب الجديد: «يضع القانون حدًّا فاصلًا بين المجالين العام والخاص ويضمن أمنهما، وتجسد الدولة القانونَ وتديره لمصلحة مواطنيها المستقلين». وفي هذا الحكم الذاتي، لعبت الأسرة دورًا مهمًّا استند إلى ازدواجيتها الجديدة كحيِّز خاص، وحيِّز تشكَّل الفرد فيه وانبنَت عليه المصلحة العامة كذلك. وبحسب أسد، فإنه «سرعان ما أضحت الشريعة مكوِّنًا وظيفيًّا مركزيًّا للنظام السياسي، ضامنًا ـ من الناحية النظرية ـ للخصوصية الفردية والاستقلال الفردي في إطار ما أصبح شيئًا فشيئًا مجتمعًا علمانيًا، وذلك من خلال تعريفها في إطار واحد إلى جانب الأسرة»[٦٢]. وبحسب أسد أيضًا، فإن المعادلة بين الشريعة و«قانون الأسرة» أو قانون الأحوال الشخصية في مصر ترتبط مباشرة بتطور الدولة العلمانية. إن تصنيفات مثل «عام» و«خاص»، «ديني» و«علماني»، «أسرة» و«دولة»، هي بالمحصلة ثنائيات يتكافل طرفاها ويتبادلان التأثير. وفي الدولة الحديثة، لا معنى لـ«الديني» بمعزل عن «العلماني»، ولا يمكن فهم الخاص إلا عبر الإحالة إلى العام:

إن المجتمع العلماني... هو بنْية حديثة قامت على التفريق القانوني بين العام والخاص، وعلى تنظيم سياسي يستلزم تقييد «الدين» بالمجال الخاص عبر القانون، وعلى أيديولوجيا الفردانية الأخلاقية والحطّ من قدر الذات العارفة، وعلى الاحتفاء بالجسد المادي، وعلى طيف من المشاعر الشخصية. لقد نشأ هذا كله في أوروبا الغربية جنبًا إلى جنب مع تشكُّل الدولة الحديثة[٦٣].

تدين هذه الدراسة بالكثير، على الصعيدين الموضوعي والتحليلي، للأسئلة التي يطرحها أسد والسبل التي يقترحها لإيفائها أجوبتها. وفي دراسته

---

(٦١) Asad, *Thinking about Secularism and Law in Egypt*, p. 8.

(٦٢) المصدر نفسه، ص٨ ـ ٩.

(٦٣) المصدر نفسه، ص١، و Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, p. 201.

للإصلاح القانوني المصري في القرن التاسع عشَر، يُفصح أسد عن برنامج عمل خصب وعظيم الشأن لدراسة الإسلام، والحداثة، والإصلاح: «كيف طرحت إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية أولويات محددة للتقليد الخطابي الإسلامي؟»[٦٤]. ولعل ما هو أكثر أهمية في هذا المقام، كما يقترح ديفيد سكوت، هو أن إسهام أسد الرئيس في هذه القضية يكمن في إعادة توجيه بوصلة النقاش لا ليسأل «فيما إذا كان المستعمَر قد استوعبَ أو قاوم، بل كيف غيَّرت السلطة الكولونيالية الأساس الذي يجعل الاستيعاب أو المقاومة أمرًا ممكنًا في المقام الأول، وكيف أعادت السلطة الكولونيالية صياغة الشروط المفهومية والمؤسَّسية لإمكانية الفعل الاجتماعي وفهمه أو تنظيمه»[٦٥]. وبحسب أسد، فإن ظهور الشريعة في القرن التاسع عشَر بوصفها «توليفة علمانية» ينبغي أن يُفهم على أنه «تمهيد لتكوين الذات المستقلة»[٦٦]. لقد سعت هذه الدراسة ـ من خلال تقصِّي العلاقة بين التغيُّرات في المفاهيم والتغيُّرات في الممارسة ضمن حيِّز الإسلام والقانون ـ إلى الخوض في المسارات التي استجلى المسلمون عبرها ما أتاحته الكولونيالية من تحديات وفرص. ووفقًا لما عرضناه في بعض الحالات، لم تمضِ هذه المسارات في نسق موحد نحو بناء الذات المستقلة، بل تضمَّنت في معظم الأحيان خَلْقَ مجال من الاستقلال المحلي تمثل في هرميات متداخلة عدَّة شملت: الطبقة، والجندر، والإثنية، والتعليم، والطائفة. وقد أصبحت مجالات الاستقلال الجزئي تلك ـ ومعها البنى الهرمية وهياكل السلطة التي أسهمت في تعزيزها ـ مواضعَ مهمة لمفصلة التحديات في مواجهة تصورات الدولة للقانون، وهيمنة الدولة، والإسلام نفسه في الحقبة المعاصرة.

لقد قدَّم التدخل البريطاني في الهند ومالايا ومصر الدولة بوصفها جائزة

---

(٦٤) Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, p. 226.

(٦٥) Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, p. 119, and Talal Asad, "Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony," in: George W. Stocking Jr., ed., *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1991), pp. 314-324.

(٦٦) Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, pp. 227-228.

تغري بالظفر، وفرض في الوقت عينه شروط مزاولة السلطة المستمدَّة من الدولة. وعن طريق المعاهدات والمحاكمات والنصوص، سلَّطت الدولة الكولونيالية الضوءَ على بضع مسائل (مثل الحاجة إلى حماية «قضايا الدين والثقافة» في حقول قانون الأحوال الشخصية)، بينما عملت على استبعاد مسائل أخرى سواها (مثل حضور الدين والثقافة في ميادين التجارة والإيرادات). وقد أوجدت بفعلها هذا فرصًا للصراع على الإمكانات، والسلطة، والشرعية، بالتوازي مع تنظيمها للميادين والأساليب التي تُخاض فيها تلك الصراعات في الوقت عينه. سُمح للنُّخب في مالايا، على سبيل المثال، باستقلال الحكم في قضايا الدين والثقافة؛ ولهذا أصبحت تلك النُّخب حُماة الدين والثقافة فقط، على حساب أدوار كثيرة كانت مخوَّلة بها فيما مضى. وفي نهاية المطاف، أفضى تغيير ما تمثِّله النُّخب المالاوية إلى تغيير موقع هذه النُّخب من الدولة والمجتمع، وإلى تركيز اهتمامهم على حماية مجال الدين والثقافة. وهذه الصورةُ لتكوين الذات مغايرةٌ ـ إلى حدٍّ ما ـ لما يطرحه أسد في حالة مصر، ويحتل تكوين الذات في هذا السياق أهمية خاصة لصلته بالقانون؛ إذ «يبدو أن أيديولوجيا الاستقلال الذاتي تدعو إلى «تمدين» المجموع السكاني برمَّته من خلال القانون؛ ولهذا السبب اكتسبت سلطة القانون وقوَّته الاستبنائية Reconstructive أهمية قصوى»[٦٧]. وتوفِّر المعاهدات، والمحاكمات، والنصوص المطروحة في هذه الدراسة نظرة عن كثب إلى العلاقة بين تشكُّل الذات المسلمة، والدولة المسلمة، وبروز القانون كسند لسلطة الدولة التي يعلو فيها مقام القانون بلا شك، ولكن تعتمد أدوار القانون فيها على اللَّبس، والنزاع، والصراع، والمصادفة. وحينئذ، لا يمكن كذلك قراءة القانون على أنه جنس أدبي رومانسي حداثي رفيع، بل وبالعودة إلى سكوت، فإنه ينظر إليه على أنه «متوالية متصدعة من الإشكالات والتقلبات، وضعت الفعل الإنساني في مواجهة احتمالات لا تُحصى أكثر من أي وقت مضى»؛ أي على أنه ـ بالأحرى ـ جنس أدبي تراجيدي[٦٨].

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص٢٥٢.

(٦٨) Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, p. 13.

تبدو العلمَنة في حتميتها أيضًا ـ بحسب أسد ـ عملية مجانسة قسرية، وأن انتصار الدولة الحديثة مسألة وقت، لكن لا يتضح في الوقت الراهن ما إذا كانت الدولة الحديثة قد انتصرت، أو إن كانت السلطة العلمانية ستستمر في الهيمنة على الدولة المسلمة أو أية دولة أخرى. إن ما يثير الدهشة بالأحرى هو أن يؤدي طرح العلمانوية في لغة تفتقر إلى الوسائط ـ «توليفة علمانية يتم الالتزام بها»، «الفرد يُعاد إنتاجه»، «الشريعة تتحول إلى» بحسب أسد ـ إلى تعزيز الصورة العامة للكولونيالية بوصفها نازلة حلَّت بالمسلمين. وبوصفه جزءًا من مقاربة نظرية أوسع، فإن التكوين السياسي للدولة المسلمة وأسسه المنطقية، يغلق الباب أمام أسئلة مهمة حول العلاقة بين الإسلام والكولونيالية والحداثة، وحول ما إذا كان مؤدَّاه سيكون تحويل بؤرة الاهتمام مباشرة إلى الدولة الحديثة فحسب على صعيد المنطق، والبنى، والتمثيل الذاتي في الدولة الحديثة.

ومن شأن الاحتفاظ بتركيز صارم على النُّخب المحلية أن يتيح لنا ـ بناءً على استكشاف المراحل اللاحقة ـ تقديم رؤية مغايرة لتحليل العلمنة التي يعرض لها أسد، ملقيًا الضوء على اختلاف استراتيجيات المسلمين في مواجهة السلطة العلمانية التي أقروا بشروطها وأرسوا قواعدَ لمنافستها في آن معًا. لقد أفاد بعض المسلمين من الفرص التي وفَّرها المشروع الكولونيالي بينما أُخرس بعضهم الآخر، وانضوت مؤسَّسات تحت لواء التغيير وعلا شأنها، في حين حُرمت مؤسَّسات أخرى من الإمكانات، واتخذت بعضُ طرائق الانخراط في الدولة طابعًا رسميًّا بينما أُغلقت السبل الأخرى. في الهند، خلال ثلاثينيات القرن العشرين، طالبت النُّخب المسلمة بتقنين الشريعة الإسلامية، على الرغم من أن إجراءات التقنين المبكِّرة للشريعة عُدَّت من أدوات الحكم الكولونيالي، ومخالفة للأعراف الشرعية الإسلامية. وأصبح القانون الإسلامي حينئذ تجسيدًا لهوية «المسلم الهندي» الجديدة؛ قانونٌ لا يمكن التوفيق بينه وبين القانون الهندوسي الذي كان في حدِّ ذاته دلالة على رفعة الهوية الهندوسية. وفي مالايا الكولونيالية، حصَّنت النُّخب المسلمة مصالحها في صيغة قانونية جعلت من الإثنية مكوِّنًا رئيسًا للإسلام، ومكوِّنًا إشكاليًّا راسخًا يتعذَّر الفكاك منه في الدولة الماليزية المعاصرة. ويبحث الفصل السابع في النتائج المعاصرة للدمج بين الإسلام والهوية المالاوية في ماليزيا.

القانون الإسلامي قانونٌ مقدَّس: الإثنية، والأسرة، وصعود القانوني Legal

في مستهل هذا الكتاب، كانت مطالبة أول مندوب سام بريطاني في مالايا بضرورة فهم معاهدة بانكور على أنها «كالقرآن تمامًا» دليلًا ساقه الزعماء المالاويون لإثبات حجتهم حول الشطط الذي بلغه البريطانيون في تجاوزهم لموقعهم المشروع. ويحتلُّ قانون الدولة اليوم والقانون الإسلامي موقعًا واحدًا، كما أن تطبيق القانون الإسلامي هو معيار رئيس للحكم على مدى إسلامية الدولة. إن بروز القانون بوصفه شكلًا من أشكال هيمنة الدولة عُرض له مفصلًا في هذا الكتاب من خلال أعمال المحاكمات التي أبرزت قانونًا كان بمثابة الترياق للأمراض الكولونيالية، وقانونًا إسلاميًّا بوصفه قيمة جوهرية للحضارة المسلمة، ودينًا يمثل محور اهتمام الأفراد المسلمين. ومنذ منتصف القرن الثامن عشَر حتى نهاية التاسع عشَر، ومن الهند إلى مالايا ومصر، كان القانون في صعود. وتعززت دعائم هذا الصعود عن طريق إدماج القانون الإسلامي في قانون الدولة. وأيًّا كانت صحَّة هذا الأخير، فإن حقيقة تطبيق القانون الإسلامي من خلال قانون الدولة قد خلعت على قانون الدولة لَبوس القداسة أيضًا.

وحتى عندما حمَل المتقاضون على سلامة القانون الإسلامي بالصورة التي قدَّمته بها الدولة، اضطروا بادئ ذي بدء إلى القبول بولايته القضائية، ومؤهلات القضاة العاملين فيه، والنصوص الخاصة بقوانينه. ووفقًا لملحوظة جون كوماروف، فإنه «يجوز أن يكون القانون والإيمان توأمين رسَّخا معًا هذا الكيان الدنيوي في كل مكان هذه الأيام»[٦٩]. لقد تتبَّع هذا الكتاب سيرورة طويلة تمخضت عن ظهور الإيمان بالقانون؛ إيمان قام على فرضية أنه في مقدور القانون ـ وعليه أيضًا ـ استيعاب كل العناصر الضرورية لحلِّ مشكلات الدولة والفرد، وعلى قناعة مفادها أن على القانون استيعاب كل الضرورات اللازمة لتحقيق الخلاص. وبحسب حسين عجرمة، فإنه حتى

---

(٦٩) John Comaroff, "Reflections on the Rise of Legal Theology: Law and Religion in the 21st Century," *Social Analysis*, vol. 53, no. 1 (Spring 2009), p. 194.

يربط كوماروف «القانونية ـ الربانية»، ببروز أهمية القانون ـ بوصفه أيديولوجيا، وضروبًا من الممارسة، وترياقًا طوباويًّا لكل شيء، ومسرحًا للصراع السياسي، ومسرحًا للحاكمية ـ مع التغيُّرات في النظام العالمي للأشياء» (ص١٩٤ ـ ١٩٥).

نقص القناعة بالقانون يسهم في صعوده، خاصة أن «الارتياب والتجذُّر القانوني يعملان معًا بشكل ما وينتجان أثرًا دائريًا. . . وبالتالي ينتج حكم القانون ـ بوصفه جزءًا من الدولة التنظيمية الليبرالية ـ مساحات واسعة من الاستثناء يتوسع عبرها باستمرار»(٧٠). ويقترح عجرمة منهجًا معدَّلًا للتفكير حول العلمانوية كحيِّز إشكالي: «ربما كانت بعض الممارسات الدينية التي أُعيدت صياغتها جذريًا عبر الإصلاح الليبرالي الحديث ـ في الغالب ـ ليست ممارسات سياسية من الأصل، ولا تتعارض مع المفاهيم العلمانية الليبرالية بأي شكل من الأشكال، بل حتى إنها تتجنب مسار سلطة العلماني بأشكال لافتة للنظر، ولا تقدِّم أية إمكانية لإعادة التفكير فيه»(٧١). لقد أُنشئت الأسرة بوصفها حيِّزًا خاصًا يستلزم حماية قصوى من الدولة، وهدفًا رئيسًا في الوقت نفسه لتدخل الدولة، إضافة إلى بروزها بوصفها موقعًا أساسيًا لتشكُّل الإثنية في الدولة المسلمة. وهنا أيضًا، يستمرُّ الإيمان بالقانون بوصفه جزءًا من ترسانة الفرد المسلم والدولة المسلمة نفسها على السواء. ويعزو جون كوماروف هذا «اللاهوت القانوني» إلى عاملَيْن اثنين:

> **الأول** هو توثين القانون نفسه: إدراج الشخصيَّة personhood وسلوكها الاجتماعي وهويتها في عمق ثناياه أكثر من أي وقت مضى، والإيمان المبهَم إلى حدٍّ ما بقدرته. . . لتمكين تبادل القيمة على طول خطوط الاختلاف، واختزال الاجتماعي إلى التعاقدي، والصلاحية التشريعية للسياسة. أما **الثاني** فهو تداخل الإثنية مع حقٍّ مملوك «بصورة طبيعية» وبالتبعية مع رواسبه في سياق الحالة القانونية: هو مالك الحق؛ شكلٌ مُسلَّع لكينونة ووعي جمعيَّيْن(٧٢).

وقد عملت مادة هذه الكتاب على توضيح الجذور العميقة لهذا التوثين، الذي هو الوريث المعاصر لتوظيفات اللاهوت السياسي للقانون التي أُريد منها مجابهة اللاهوتات السياسية الأخرى؛ هيمنة مديدة تقبع جنبًا إلى جنب

(٧٠) Hussein Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2012), p. 35.

(٧١) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٧٢) Jean Comaroff and John L. Comaroff, *Ethnicity, Inc.* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009), p. 58.

مع اللاهوت السياسي للدولة الكولونيالية[٧٣]. وتفيدنا مركزية الحالة المالاوية هنا في إبراز ما جعل الإثنية في بعض المواقع وبعض الأحيان تصنيفًا مهيمنًا إلى جانب القانون الحديث، أكثر من كونه رواسبَ باقية من العُرْفِ في الحالة القانونية. ونجري في الفصل السابع سبرًا للنتائج المعاصرة لهذه الهيمنة من خلال معاينة قضيتَي ردَّة نُظرتا أمام المحاكم الماليزية. تُظهر هاتان القضيتان عمقَ الترابط بين القانون الدستوري، ومأسسة فهومات الحقبة الكولونيالية لـ«الدين والعُرْف»، وسيادة الحكام المالاويين، ومسألة معتقَد الفرد المسلم من جهة، وإعادة إنتاج الهوية المسلمة والمالاوية من جهة أخرى. إضافة إلى ذلك، تدلِّل هاتان القضيتان على جدوى استمرارية تحليل الإشكالية، بغية دراسة السياسة المسلمة والقانون الإسلامي عبر التركيز على السياسات القضائية، وتطبيق الإسلام داخل أروقة المحاكم الإسلامية وخارجها، وتمثيلات الدولة المسلمة على مستويات عدَّة للدولة والمجتمع.

---

(٧٣) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by George Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006), p. 36.

نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: **اللاهوت السياسي: أربعة فصول في مفهوم الحكم**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٨. (المحرر).

وانظر أيضًا:

Traci B. Strong, *Politics without Vision: Thinking without a Banister in the Twentieth Century* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2012), p. 240.

الفصل السابع

السياسات المعاصرة للقانون الإسلامي

ينبغي للفضاء الذي قد يحتله الدين في المجتمع على نحو ملائم أن يُعاد تعريفه بشكل مستمر من قبل القانون؛ نظرًا لأن إعادة إنتاج الحياة العلمانية داخل الدولة ـ الأمة وما وراءها يؤثر بشكل متواصل في التماسك الخطابي لذلك الفضاء[١].

وإذ نختتم هذا العمل، نعود الآن إلى الإشكالية المركزية التي بدأنا بها: قانون إسلامي جرى تهميشه خلال الحقبة الكولونيالية، وفي الوقت نفسه إسلام وقانون إسلامي أصبحا مكوِّنَيْن رئيسَيْن لسلطة الدولة وسلطة الفاعلين الاجتماعيين على السواء. ومن خلال استعراض قضيتَي ردَّة حديثتَيْن في ماليزيا ـ البلد الوحيد في العالم الذي قُيِّدت الإثنية فيه بالإسلام دستوريًّا ـ يثبت هذا الفصل أهمية عمليات إعادة صياغة القانون الإسلامي خلال الحقبة الكولونيالية بالنسبة إلى السياسات المسلمة المعاصرة، ويتصدى بدرجة أكبر للآثار التحليلية التي ألحقتها إشكالية القانون الإسلامي بالدراسات المقارنة للدول، والدين، والعلمانوية[٢]. تشير هاتان القضيتان إلى أن مأزق القانون الإسلامي ليس أُحجية تحليلية يمكن تفسيرها ومن ثمَّ تحييدها، ولا هو معضلة سياسية ينبغي حلُّها، بل هو خلاصةٌ تاريخية مُمأسسة للقرنين الأخيرين، وبيئة خصبة لإنتاج سياسات مضطربة توقع المسلم والدولة المسلمة معًا في شرَكها.

---

(١) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2003), p. 201.

(٢) الدستور الفيدرالي لماليزيا، المادة ١٦٠، تعرِّف «المالاوي» بأنه «الفرد الذي يعتنق الإسلام دينًا، ويتحدث اللغة المالاوية بحكم العادة، ويلتزم العُرْف المالاوي».

إن إشكالية القانون الإسلامي تبقى مستمرة لسببين؛ **الأول**: لأنها ناتجة عن التوتر بين هذه البنى الراسخة في القانون، واللغة، والتكوينات المؤسَّسية، وبين الفرص والإمكانات المتقلِّبة في الحياة السياسية اليومية للدولة، وكان هذا الجانب محورَ اهتمام الفصول الأولى من الكتاب. أما السبب **الثاني** لاستمرار إشكالية القانون الإسلامي، فيرجع إلى أن القانون الإسلامي خصبٌ دائمًا بالإمكانات، الملموسة والرمزية، التي تستغلها الجماعات في سعيها إلى الاستحواذ على نصيب الأسد من الدولة وسلطتها. وعليه، فإن ما نركِّز عليه بصورة أساسية هنا هو السياسات القضائية، وتطبيق القانون الإسلامي داخل المحاكم الشرعية وخارجها، وسياسة التمثيل المستقاة جميعًا من الإطار الكولونيالي، بغية معاينة الإنتاج المستمر للإشكالية في السياسة المعاصرة للقانون الإسلامي الماليزي.

وعلى إثر موجة الاضطراب والتغيير السياسي التي ضربت الشرق الأوسط والعالم المسلم، أُعيد طرح السؤال حول شرعية الدولة الإسلامية على أُسس نقدية. ولو أردنا إيفاء هذا السؤال جوابًا جديدًا وبنَّاءً، فلا مندوحة عن فهم أكثر عمقًا لفرضياته الأساسية، ومفاهيمه المحورية، وحدوده أيضًا. وإذا كانت الدولة المسلمة تُحدَّدُ على أساس الهوية الدينية لأغلبيتها السكانية، فماذا تفعل الدولة المسلمة في شأن التحوُّل عن الإسلام، مع الأخذ في الحسبان أن الهوية الطائفية لكل مواطن في هذه الحالة تؤثِّر في الهوية الدينية للدولة؟ من جانب آخر، إذا كانت الدولة المسلمة تتحدَّد بتطبيقها لـ**بعض** جوانب القانون الإسلامي، في دستورها أو في قانون الأسرة على سبيل المثال، لكن ليس في القانون الإداري أو التجاري؛ فما عساها تكون العلاقة بين الشريعة والنظام القانوني غير المتصل بالشريعة؟ وما الذي سيحدث حين يدخل منطق هذه النُّظم وولايتها القضائية وسلطتها في حالة صراع؟ وإن كان ثمة خلاف في إطار الدولة حول نمط الدولة المسلمة المنشود ـ كما كانت الحال بلا ريب لدى الورثة المعاصرين للحالات الكولونيالية: مصر، وماليزيا، وباكستان، وبنغلاديش، إضافة إلى تركيا وأندونيسيا، والمملكة العربية السعودية وإيران، وتونس وأفغانستان، وسوريا والعراق، ودول أخرى أيضًا ـ فعلى أيَّة قواعد يمكن حسم هذا الصراع؟ ومن قبل من؟

وعلى الرغم من اعتبار الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ انقطاعًا تاريخيًّا بالنسبة إلى السياسة المسلمة، فإنني أسعى إلى التأكيد على الاستمراريات المؤسَّسية والسياسية العميقة التي تتخلَّل سياسات القانون الإسلامي بالنسبة إلى معظم المسلمين اليوم، في الوقت الذي دفع فيه النظام الوطني والجيوسياسي العنف والعلمَنة إلى الواجهة. وإذ يجهر المؤيدون لـ«الشريعة» أو «القانون الإسلامي» بالمطالبة بتطبيق الحكومة للقانون الإسلامي، والتقنين، وشرعة القرآن، يبقى فهمنا للسبل التي ينتهجها هؤلاء في تمسكهم بالرؤية التي بلورتها الحقبة الكولونيالية للإسلام والمسلمين أمرًا لا غُنية عنه. ومع إشارة الأحزاب الإسلامية إلى التمسُّك بقانون إسلامي لكنه محصور في نطاق الأسرة والجندر والشعائر الدينية، وهو الحدُّ الذي فرضته الدولة الكولونيالية أصلًا، لابد أن نستعيد المسارات التاريخية التي سلكها القانون الإسلامي كما نفهمه اليوم، وأن نأخذ بعين الاعتبار ديمومة تكويناته المؤسَّسية والرمزية والسياسية والاقتصادية. وكما أن هذه الصراعات تشق طريقها عبر حجرات الانتظار في المباني الحكومية إلى مكاتب القضاة والبيروقراطيين، وعبر أروقة المحاكم إلى المجالس التشريعية، حاملة معها مزيدًا من المطالب الموجهة للدولة كي تعرِّف القانون الإسلامي وتنظمه وتحافظ عليه، فمن الأهمية بمكان ملاحظة كيف تتولَّد هذه المطالب، وكيف تدعم هذه الإشكالات العمل الجاري بخصوص القانون والدولة. ووفقًا لما أشار إليه حسين عجرمة مستندًا إلى الحالة المصرية، فالسؤال حول «أين وهل هناك من الأساس خطٌّ فاصل بين الدين والسياسة؟... هو سؤال يرتبط تاريخيًّا بسيادة الدولة الحديثة وإشكالاتها التأسيسية»، ويتولَّد هذا السؤال على الدوام من رحم سيرورات العقيدة العلمانية[٣]. ووفقًا لمحاججة مليكة الزغل، في الحالة التونسية بعد الربيع العربي، حيث احتلَّت سياسة هذا الإشكال بؤرة الاهتمام؛ فإنه: «يبدو دون شكٍّ أن الإسلام بوصفه مفهومًا سياسيًّا قد قُمع بالتوازي مع الرغبة في تهميش دلالته السياسية، وهو على الدوام موضع نقاش بوصفه أحد أهداف المصلحة العامة»[٤].

---

(٣) Hussein Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2012), pp. 29-30.

(٤) Malika Zeghal, "Competing Ways of Life: Islamism, Secularism and Public Order in the Tunisian Tradition," *Constellations*, vol. 20, no. 2 (2013), p. 258.

الإسلام والإثنية في ماليزيا: إشكالية مُمأسسة

لقد أظهر موضوع الكتاب أن ديناميات تقاسم الولاية القضائية، وعمليات إعادة تعريف القانون الإسلامي والمسلمين، وتشكُّل الدولة على المستويين الفردي والحكومي - قد خلّفت آثارًا بالغة على المفاوضات الكولونيالية بشأن القانون الإسلامي. وفي هذا المقام، توضِّح القضايا القانونية في ماليزيا ما بعد الكولونيالية مدى أهمية هذه الديناميات بالنسبة إلى القانون الإسلامي اليوم، وتكشف القراءة المنطقية لها عن جملة فرضيات حول معنى أن تكون مالاويًّا ومسلمًا في ماليزيا، وهو معنى جرت مأسسته وأُعيد إنتاجه عبر السياسات القضائية. ويذهب لازاروس - بلاك Lazarus-Black وهيرش Hirshإلى تأييد «دراسة الإشكالية»، بغية وضع منهجيات لمقاربة القانون بوصفه قوة للنظام المؤسَّسي وميدانًا يعبر الفاعلون فيه عن مقاومتهم، واستراتيجياتهم، ومصالحهم الخاصة[٥]. وتبعًا لنقاشنا في الفصل السادس، فإن دراسة الإشكالية في سياق النُّظم القانونية المسلمة، تنطوي على فهم القانون الإسلامي المعاصر بوصفه مسألة ذات وجهين: فهو يحمل الشروط الكولونيالية التي مأسسته، ويمثِّل - في الوقت نفسه - دلالة على بروز رؤية محددة للإسلام والمسلمين؛ رؤية تعتمد على ارتفاع معدلات تدخل الدولة في الحياة المسلمة.

ولا يمكن للإرث الكولونيالي - بلا ريب - أن يمِدَّنا بتشريح كامل للوضع السياسي المعاصر في ماليزيا. فعلى سبيل المثال، ركزت دراسات معاصرة تناولت قضايا الردَّة في ماليزيا على الجدل المحيط بهذه القضايا بوصفه عرَضًا للقلق المتنامي في أوساط المسلمين المالاويين حول موقعهم في السياسة والمجتمع الماليزيين، وجزءًا من معركة المنافسة الانتخابية بين الطبقة الحاكمة والأحزاب الإسلامية[٦]، وكذلك بوصفه عارضًا لتغلغل

---

(٥) Mindie Lazarus-Black and Susan F. Hirsch, *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance, After the Law* (New York: Routledge, 1994).

(٦) Kikue Hamayotsu: "Beyond Doctrine and Dogma: Religion and Politics in Southeast Asia," in: Erik Kuhonta, Dan Slater, and Tuong Vu, eds., *Southeast Asia in Political Science: Theory, Region, and Qualitative Analysis* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2008), and "Crises of Identity in PAS and Beyond: Islam and Politics in Post 8 March Malaysia," *Round Table*, vol. 99, no. 407 (April 2010), pp. 163-175.

الإسلام والسلطوية داخل النظام القانوني الماليزي من جهة انتهاكه القانون الدولي لحقوق الإنسان، ونتيجة لازدواجية شابت منطق القانون والسياسة الماليزيين خلال الحقبة ما بعد الكولونيالية(٧). وتدلِّل قضية الردَّة - في هذه الدراسات - على طيف واسع من القلاقل في ماليزيا، حيث تحدَّد موقع سياسة الإسلام، والإثنية، والديمقراطية في قلب السياسة الماليزية ما بعد مهاتير محمد. وتوفر لنا الأدوات التحليلية التي يقدِّمها هذا الكتاب منهجًا لقراءة منطق المحاكم الماليزية وأعمالها فيما يتعلق بقضايا الدين والإثنية بصورة واضحة، خلافًا لقراءة قد تبدو متضاربة أو متحاملة، أو تتناول القانون بوصفه مجرَّد انعكاس للسياسة القومية. يضرب هذا المنطق ومآلاته بجذوره عميقًا في تاريخ الدولة ما بعد الكولونيالية وسياسات القانون الإسلامي؛ إنه التركة التي خلَّفتها ديناميات سلطة النُّخبة في مالايا الكولونيالية. وكما حاجج تامر مصطفى مؤخرًا، فإن التوترات في غضون الدولة الماليزية «قد انبنَت جميعها على ظروف سياسية ومؤسَّسية معينة، وكانت مشروطة بها أيضًا. إضافة إلى ذلك تكمن قوة هذا البنيان... في أن أصله يلفُّه الغموض. ويصرف هذا البنيان الانتباه بعيدًا عن مصدره المؤسَّسي، إلى حدٍّ أوقعه في شرَك صراعات سياسية واسعة النطاق، ليمدَّ جذوره في عمق الوعي القانوني الشعبي»(٨).

تؤكد التشابكات المعاصرة بين الدين والإثنية في ماليزيا على ضرورة فهم المسارات التاريخية النوعية للقانون الإسلامي في سياقه المحلي. ثمة جوانب مشتركة عديدة بين القانون الإسلامي في ماليزيا ونظيره في مصر، والهند، وباكستان، وبنغلاديش؛ إذ تتشارك هذه البلاد ميراث الكولونيالية البريطانية والقانون العام، إضافة إلى أنها ورثت جزءًا معتبرًا من تكوينها المؤسَّسي والتوظيفي عن الهند الكولونيالية. وقد سمح التعريف المبكِّر لحكم السلاطين الملاويين - بحسبانه سلطة على مسائل العُرْف الملاوي والتقليد المسلم - على نحو ما تمثَّل في معاهدة بانكور عام ١٨٧٤ - سمح بدمج

(٧) Tamir Moustafa, "Islamic Law, Women's Rights, and Popular Legal Consciousness in Malaysia," *Law and Social Inquiry*, vol. 38 (2013), pp. 168-188.

(٨) Tamir Moustafa, "Liberal Rights versus Islamic Law? The Construction of a Binary in Malaysian Politics," *Law and Society Review*, *Law and Social Inquiry*, vol. 47 (2013), pp. 799-800.

الإثنية المالاوية والهوية المسلمة بأساليب تختلف تمامًا عما كانت الحال عليه في الهند ومصر. وفي مالايا الكولونيالية، دخلت النُّخب المحلية والبريطانيون في مفاوضات حول نطاق «القانون الإسلامي» ومضمونه وفحواه، بطريقة انضفرت فيها هويةُ النُّخب المالاوية مع الإسلام في جَديلة واحدة، ووثَّقت من خلالها النُّخب القومية في مرحلة ما بعد الاستقلال العُرى بين الهوية المالاوية وامتيازاتها التي لا تنفكُّ عنها من ناحية، والشرعية والمؤسَّسات الإسلامية من ناحية أخرى، بدرجة أكبر. إن جذور العلاقة المحكمة التي تربط الدين الإسلامي بالإثنية المالاوية متعددة، ومنها المفاوضات التي جرت بين النُّخب المحلية المالاوية والمسئولين الكولونياليين البريطانيين في اتحاد الولايات المالاوية خلال الفترة الممتدة من عام ١٨٧٤ حتى عام ١٩١٤، وهي التي أسَّست حيِّزًا من الاستقلال النسبي لـ«قضايا الدين والثقافة» تحت حكم السلاطين في الولايات المالاوية[٩]. وقد دفع هذا الحيِّز المستقل السلاطين والنُّخب الأخرى في مالايا لتوظيف عمليات التصنيف الكولونيالية الجارية، والتي انتظمت على أساس العِرْقِ والدين، إلى درجة عُدَّ معها العِرْقُ خلال الفترة السابقة للاستقلال مباشرة، في سياق الصراع على مالايا، تصنيفًا رئيسًا على المستويين السياسي والاجتماعي[١٠]. وشكَّل امتياز أن تكون مالاويًا على وجه الخصوص وعلاقة السلاطين بهذا الامتياز جانبًا حاسمًا في المفاوضات حول شكل الاتحاد المالاوي ومضمونه (تجمع ولايات مالايا التي خلفت مالايا البريطانية). كما حركت الخسارة المحتملة لهذا الامتياز في خضمِّ عملية التكوين الختامي للدولة - انحسار سلطات السلاطين، والاعترافات التلقائية بالمساواة على أساس المواطَنة بالنسبة إلى المقيمين في مالايا البريطانية وسنغافورة - المتحفزة لمعارضة هذا الاتحاد. وقد ترأست هذه المعارضة النُّخبُ الأرستقراطية المالاوية، التي كان لها دورٌ فعَّالٌ في تشكيل «المنظمة الوطنية المالاوية الموحَّدة» عام ١٩٤٦.

---

(٩) Graham Brown, "Legible Pluralism: The Politics of Ethnic and Religious Identification in Malaysia," *Ethnopolitics*, vol. 9, no. 1 (March 2010), pp. 31-52, and Charles Hirschman, "The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology," *Sociological Forum*, vol. 1, no. 2 (Spring 1986).

(١٠) Sumit Mandal, "Trans- Ethnic Solidarities, Racialization and Social Equality," in: Edmund Gomez, ed., *The State of Malaysia: Ethnicity, Equity and Reform* (London: Routledge, 2004), and Brown, Ibid.

وخلال مفاوضات الاستقلال كُلِّفت لجنة ريد Reid (١٩٥٦) بوضع مسودة لدستور فيدرالي أرسى قواعد الملكية والفيدرالية، لكنه حفظ حقوق المالاويين وجعل الإسلام دين الفيدرالية (المادة ١١)، بينما ضمن في الوقت نفسه حرية العبادة (المادة ١١) والحماية على قدم المساواة أمام القانون (المادة ٨). وتُركت قضايا الإسلام للولايات، وذلك بسبب رغبة كل سلطان إلى حدّ ما في إبقاء منصبه ـ الذي يمثل رأس الإسلام في الولاية ـ بعيدًا عن السلطة الشاملة للاتحاد. وأُسندت إلى يانغ دي ـ بيرتوان أغونغ مهمة حماية المالاويين الأُصلاء وحقوقهم (المادة ١٥٣). تعرِّف المادة ١٦٠ المالاوي بأنه الفرد الذي يعتنق الإسلام دينًا، ويتحدث اللغة المالاوية بحكم العادة، ويلتزم العُرْف المالاوي. وقد مُنحت الولايات الحقَّ في تحكيم القضايا المتصلة بالقانون الإسلامي بصورة مستقلة عن الحكومة الفيدرالية التي احتفظت بحقِّ الإشراف التشريعي على ما تبقَّى من القانون الماليزي الذي كرَّس الولايات وحكامها بوصفهم مركزًا للإسلام. وتابعت هذه القضايا مسارها تأسِّيًا بالملامح الرئيسة التي وضعتها الحقبة الكولونيالية[١١]. وتنصُّ المادة ١٢١ (A1) (١٩٨٨) على أنه لا ولاية قضائية للمحاكم الفيدرالية على قضايا المحكمة الشرعية في الدولة، لتحول بالنتيجة دون إمكانية استئناف القضايا الخاضعة للولاية القضائية للمحاكم الشرعية أمام محاكم الدولة المدنية. وعلى خلفية جهود الحكومة الفيدرالية و«المنظمة الوطنية المالاوية الموحَّدة» الهادفة إلى إضعاف دور الملكية، وُضع الامتياز الملكي والنفوذ اللذان يخولان سلاطين الدولة الحديث باسم الإسلام موضع المساءلة؛ الأمر الذي دفع بعض الشخصيات الملكية البارزة إلى التأكيد على مؤهلاتها الإسلامية، بينما شدَّد آخرون على أهمية السلاطين في صيانة حقوق المالاويين.

لقد أشرفت الحكومات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية في مالايا على بسط السيادة الإقليمية عبر ولايات مختلفة من شبه الجزيرة المالاوية، مع استمرار التركيبة الفيدرالية في ماليزيا بمنح الحكام المحليين ـ السلطان الحاكم في كل ولاية، والوزراء الأساسيين في حكومات الدولة (إضافة إلى

---

(١١) Federal Constitution of Malaysia 1957, Art. 74, Sched. 9, List I (State List), Item 1.

النُّخب الأخرى مثل القادة الدينيين المسلمين، والأحزاب السياسية، ومحاكم الدولة) ـ سلطة مميزة على قضايا الدين والإدارة. كما خلَّفت السيادة الإقليمية ـ وثيقة الصلة بمفاهيم الأصلانية ـ آثارًا خاصة على الهوية الإثنية في ماليزيا؛ لارتباط التعريف الدستوري لـ«المالاوي»، منذ مرحلة الاستقلال، ومنذ بداية الخطة الاقتصادية الجديدة التي أطلقها مهاتير محمد بشكل خاص ـ بالامتيازات الاقتصادية المستندة إلى «أبناء الأرض»، أي الأُصلاء. وكما كانت الحال في الحقبة الكولونيالية، لم تكن السيطرة على حيازة الأرض مسألة مرتبطة بالعائد الاقتصادي لهذه الملكية، بل تتعدَّاه بأشواط؛ فهي ترمز إلى منظومة أكبر من أصحاب النفوذ المحليين، وإلى شبكات النفوذ القائمة على الصلة بالأرض، وإلى المطالبة بموارد الدولة، وإلى الانتماء والمواطَنة. وفي سياق الامتيازات والمخاوف الإثنية، تراكبت ثلاثة ظروف ـ التشعيب الكولونيالي للولاية القضائية إلى مجال «ديني» وآخر «لاديني»، واعتماد نفوذ سلاطين مالايا على المجال الديني، والجهود التي بذلتها «المنظمة الوطنية المالاوية الموحَّدة» والحكومة الفيدرالية بعد الاستقلال لبسط سلطتها على الإسلام أيضًا ـ لتجعل من القانون الإسلامي حقلًا شائكًا لإنتاج السلطة السياسية والمؤسَّسية والحفاظ عليها في ماليزيا المعاصرة.

وقد تطرق عددٌ من الباحثين في الشأن الماليزي ما بعد الاستقلال إلى قضية «النهضة الإسلامية» أوائل العقد الثمانيني من القرن العشرين في سياق وحدة إسلامية عالمية عقب الثورة الإيرانية، وإلى برنامج رئيس الوزراء مهاتير محمد الهادف إلى بعث الحياة في جوهر المالاوية دعمًا لحكومته، وإلى القلق الاقتصادي المتعاظم في أوساط الطبقة الوسطى المالاوية[١٢]. ومن جانب آخر، عدَّ باحثون غيرُهم اتكاء الأحزاب «العلمانية» المتزايد على الشعارات الإسلامية ـ كانت «المنظمة الوطنية المالاوية الموحَّدة» في مقدمة هذه الأحزاب ـ استراتيجية انتخابية محنَّكة، أو ـ كما كانت الحال في حملة

---

(١٢) R. S. Milne and Diane K. Mauzy, *Politics and Government in Malaysia* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1980); Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990), and Michael G. Peletz, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

«الإسلام الحضاري» (إسلامٌ يجمع بين الـمُثُل الإسلامية والخطة «التنموية» الاقتصادية والاجتماعية) الخاصة بعضو البرلمان عبد الله بدوي ـ جزءًا من برنامج يرمي إلى «تهذيب المالاويين»[١٣]. ومع تداعي قوة السلاطين، واستبدال الإنكليزية باللغة المالاوية لغة للترقّي الاجتماعي، أضحى الإسلام أكثر فأكثر مقومًا حاسمًا من مقومات الحوكمة والسياسة الماليزية. وأدى ظهور نزعة متصاعدة نحو تطبيق الشريعة الإسلامية (أو نحو الأسلمة) في الخطاب الحكومي والسجال السياسي، وفي السياسة والمجال العام، إلى مخاوف في أوساط الأقليات الإثنية وأولئك الملتزمين برؤية أكثر علمانية للأمة الماليزية بوجه خاص.

لم تكن هذه النزعة ـ بطبيعة الحال ـ منتظمة ولا أحادية التوجُّه، كما أن قضية الإسلام قد استُحضرت مرارًا وتكرارًا منذ الاستقلال لدعم سلطة الدولة والتشكيك فيها على حدٍّ سواء[١٤]. وبينما مثَّلت مسألة «المالاوي» قطبَ الرحى في الخطاب الحكومي خلال ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، احتلَّ موضوع الهوية المسلمة موقع الصدارة في السجال العام مع بداية الألفية الجديدة، وانتقل مركز الخلاف والجدل إلى الميدان البيروقراطي والقانوني. ومن الناحية المؤسَّسية، كان المقصود بـ«الأسلمة» في ماليزيا ـ بشكل عام ـ توغُّل الحكومة الفيدرالية في نطاقات كانت فيما مضى حَرَمًا

(١٣) Brown, "Legible Pluralism: The Politics of Ethnic and Religious Identification in Malaysia".

إضافة إلى ذلك «ضُمِّمت خطة ماليزيا التاسعة، والأولى في برامج التطوير الخمسية للبلاد، وجرى تنفيذها على يد حكومة عبد الله بدوي. . . ومنحت هذه الخطة مفهوم عبد الله عن الإسلام الحضاري موقعًا مركزيًّا في الرؤية التطويرية للحكومة. وهي تنصُّ على أن كل المبادرات التطويرية «ستسترشد بالمبادئ الكونية للإسلام الحضاري» بوصفها «إطارًا تنمويًّا شاملًا وجامعًا للأمة» (ماليزيا، ٢٠٠٦). ثانيًا أعادت الخطةُ العملَ على وضع أهداف محدَّدة لتقليص المظالم الإثنية على أكثر من صعيد؛ وهو عملٌ تجاهلته حكومة مهاتير محمد إلى حدٍّ بعيد.

(١٤) يحاجج مايكل بليتز ـ على سبيل المثال ـ بأنه حتى في ذروة «النهضة» «يقوم معظم المالاويين القاطنين في المناطق الريفية بمفهمة هوياتهم الدينية والثقافية واشتراعها في إطار معطيات تختلف عن ـ وفي بعض الحالات تتضارب مع ـ ما هي عليه لدى القاطنين في المركز الناهض. انظر:

Michael Peletz, "Ordinary Muslims and Muslim Resurgents in Contemporary Malaysia: Notes on an Ambivalent Relationship," in: Robert W. Hefner and Patricia Horvatich, eds., *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), pp. 264-265.

للبيروقراطية الإسلامية في الدولة، وسيطرة الحزب الحاكم على التعيينات القضائية الإسلامية ولجان المساجد والتشريع الإسلامي. وغالبًا ما رجحت الكفَّة لصالح الحكومة المركزية في المنافسة بين حكام الدولة والحكومة الفيدرالية المركزية. ويعود ذلك إلى سياسات الأسلمة التي انتهجتها هذه الأخيرة؛ إذ خلَّفت هذه السياسات قلقًا أخذ يتفاقم بين أنصارِ التحالف الحاكم - الصينيين والهنود غير المسلمين إضافة إلى النُّخب الحضرية «العلمانية» - وإصرارًا متعاظمًا من جانب الفاعلين الإسلاميين على الدفع نحو المزيد من أسلمة القانون. ولم يكن أولئك الفاعلون الإسلاميون جزءًا من المعارضة بصورة منتظمة؛ إذ إن نسبة كبيرة منهم «موظفون بيروقراطيون إسلاميون، وفقهاء شرعيون ومثقفون يتلقون رواتبهم من الدولة»(١٥). وقد عدَّ مسلمو مالايا هؤلاء أن الإسلام الحضاري يمثِّل تطلعًا نحو تأثير ثقافي وأخلاقي أكبر للقيم الإسلامية، وكان ذلك في جانب منه استجابة لتصورات مفادها أن أحزابًا إسلامية من عينة الحزب الإسلامي الماليزي تبدو متزمتة ومحدودة إلى درجة يصعب قبولها في المجتمع الماليزي. لقد تمت مَفْصَلة الإسلام الحضاري بوصفه رؤية ثقافية معتدلة لمجتمع إسلامي يمكنه استيعاب الأقليات الدينية والإثنية، ويمكن عَدُّه أيضًا نموذجًا معتدلًا في المجتمع الدولي(١٦). ومن الزاوية المؤسَّسية، أبرزت مرحلة الإسلام الحضاري تشريعات وخصومات واسعة النطاق تعلقت بنطاق القانون الإسلامي، وفحواه، ومضمونه في ماليزيا.

---

(١٥) M. Mohamed, "Making Majority, Undoing Family: Law, Religion and the Islamization of the State in Malaysia," *Economy and Society*, vol. 39, no. 3 (August 2010), pp. 360-384; Kikue Hamayotsu, "Politics of Syariah Reform: The Making of the State Religio- Legal Apparatus," in: Virginia Hooker and Norani Othman, eds., *Malaysia: Islam, Society and Politics* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), and Nik Noriani Nik Badli Shah, "Legislative Provisions and Judicial Mechanisms for the Enforcement and Termination of the Islamic Marriage Contract in Malaysia," in: Asifa Quraishi and Frank Vogel, eds., *The Islamic Marriage Contract* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

(١٦) يرتبط الإسلام الحضاري ارتباطًا قويًا بالبرنامج الشعبي لقادة المنظمة الوطنية المالاوية الموحدة، مثل عبد الله بدوي، الذي خَلَفَ مهاتير محمد رئيسًا للوزراء عام ٢٠٠٣ وبقي في منصبه حتى عام ٢٠٠٩. وقد استمر خلَفُه، نجيب تون عبد الرزاق، في هذا البرنامج موسِّعًا نطاق جاذبيته إلى المسرح الدولي، ومناديًا بـ «حركة دولية للمعتدلين» في اجتماع الهيئة العامة للأمم المتحدة عام ٢٠١٠. ومع أن الدفاع عن الإسلام الحضاري كان واسع الانتشار بوصفه رؤية معتدلة للإسلام، فإنه - أي الإسلام الحضاري - يستمر في استدعاء النقد على خلفية رؤيته التوسعية لدور الإسلام في الحياة الوطنية والحياة السياسية الماليزية.

وقد ركزت هذه المباحث على الولاية القضائية والتعريف بأعمال مسئولي الدولة حتى الآن، من قضاة، وبيروقراطيين، وسياسيين. وكما كانت الحال خلال الحقبة الكولونيالية، اعتمدت جماعاتٌ تتمتع بنفوذ أقل نسبيًّا استراتيجية خاصة للإفادة من الولايات القضائية المتقاسمة وصراعات التعريف. ووجدت جماعاتٌ مثل «أخوات في الإسلام» أن المحاججة في سبيل حقوق المرأة ستحظى بجاذبية أكبر إن هي ناصرت القيم الإسلامية بدلًا من المبادئ العلمانية، ولكن - من جانب آخر - يمكن لمجابهة السلطة الإسلامية أن تكون أكثر صعوبة من مجابهة البطريركية العلمانية. وقد أصبحت المحاكم الماليزية - بصورة متزايدة - ميدانًا للتداول في مسألة الولاية القضائية للإسلام ودوره في المجتمع الماليزي، وأظهرت استراتيجيات المتقاضين فهمًا عميقًا للصراع القضائي بين المحاكم الشرعية في الدولة والمحاكم الفيدرالية. وقد أوكل المتقاضون من غير المسلمين محامين مختصين في الشريعة لتمثيلهم أمام المحاكم الشرعية، عارضين براهينهم بأساليب فعَّالة للحصول على الحُكم الذي ينشدون(١٧). وينمُّ اختيار سلطة قضائية تسمح بجلسات استماع عن استراتيجية بالغة الأهمية؛ ففي قضية شهيرة شهدت جدلًا عاليَ المستوى في مسألة الردَّة، رفضت المدعية لينا جوي بشكل متكرِّر الولاية القضائية للمحاكم الشرعية في ماليزيا، محاججة بأن تعميدها لا يجعلها مسلمة بعد الآن، وبالتالي فلا ولاية قضائية للمحاكم الشرعية عليها(١٨). لقد اكتشف مواطنون مثل لينا جوي أن الطعن في هيمنة الدولة وقوانينها يستلزم أولًا الإقرار بشروطها وسلطتها في المحاكم، لكن لا يزال عددٌ من المواطنين يستغلون الفرص التي أتاحتها طبقات الشرعية تلك على أكمل وجه لتحريك قضاياهم في ماليزيا.

وقد شرعوا - على نحو خاص - في استدعاء مستوى آخر من الشرعية، وهو المتعلق بحقوق الإنسان والحرية الدينية بوصفها ضمانة دستورية، وحقوق الإنسان كما حُدِّدت وفق الوضعية القانونية لماليزيا بوصفها موقِّعة على مختلف الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان؛ لتحريك دعاواهم في الوطن وخارج حدوده. شدَّدت الدعاوى القانونية للينا جوي على حقوقها -

---

(١٧) Nyonya binte Tahir, Ex P Majlis Agama Islam Negri Sembilan & Anor (2006).

(١٨) Lina Joy v. Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan & Anor (2001).

بوصفها مواطنة - في الحرية الدينية بمقتضى الدستور الفيدرالي، وفي العدالة الإجرائية من جانب البيروقراطية الفيدرالية، وفي المعاملة على قدم المساواة بمقتضى القانون. وبذلك، رفعت قضيتها وتيرة الجدل حول الدين في ماليزيا، على المستويين القانوني والشعبي، نحو مزيد من المطالبة بالحقوق والمواطَنة المتساوية. فضلًا عن ذلك، استقطب التوصيف الدولي للقضية مزيدًا من الجدل في ماليزيا، حيث تم تناولها على أنها مسألةُ حرية دينية، وقُدِّم الصراع في إطار مصطلحات حقوق الإنسان. وفي الاستئناف الذي قدمته عام ٢٠٠٦ ضد قرار المحكمة العليا الصادر في عام ٢٠٠١، قصرت جوي في حقيقة الأمر قضيتها على محاججة مناحي القانون الإدارية وحسب، غير أن الجماعات غير الحكومية آنذاك كانت قد حولت لغة الحقوق والمواطنَة إلى نطاق السجال الشعبي حول القضية. وحملت حُجج المدعية والاستدلال القضائي على السواء بصماتِ التدويل والأمركة الواضحة، ولغة قانونية متعلقة بالقانون الدستوري، إذا أخذنا في الحسبان أن المدعية والقضاة على حد سواء قد اختلفوا في شأن سلامة الدستور الفيدرالي، مستندين في محاججاتهم إلى مصطلحات تذكِّر بقانون حقوق النشاط القانوني الأمريكي. وقدَّم أحد القضاة (القاضي ريتشارد مالانجوم) رأيًا مخالفًا أكَّد عددًا من محاججات الحقوق هذه في إطار الضمانات الدستورية[١٩]. لطالما تركزت أهمية الدستور الفيدرالي لماليزيا في محافظته على القيم المتجذرة والمواثيق السياسية المُعترف بها، لكن - للمفارقة - وجدت اللغة الليبرالية للعقلانية الدستورية طريقها إلى قلب السياسات الماليزية من خلال قضايا تمحورت حول مركزية الإسلام في الدولة الماليزية.

وتنطوي قضية الردَّة - أن يكون في مقدور المالاويين فصل الإسلام عن هويتهم - على تحدٍّ جوهري لسياسة ماليزيا الدينية، ولمسائل حيوية في الاقتصاد، والمجتمع، والجندر، والفيدرالية، والسلطة. إضافة إلى ذلك، كانت قضية الردَّة ميدانًا للإفصاح عن رؤى جديدة حول الدولة الماليزية ومواطنيها، ومعان جديدة للإسلام والهوية المسلمة، وصراعات جديدة للتحكُّم في مستقبل هذه التطورات. وتشكِّل هذه القضايا جزءًا من علاقة

(١٩) Chief Judge of Sabah and Sarawak, 30.5.2007.

توليدية متبادَلة بين القانون والتعبئة العامة لسياسة الهوية المسلمة الماليزية، وجزءًا من سيرورة متصلة لصناعة القرار القانوني حول الأحكام والعلل المطبقة في مسألة الإسلام والدين والإثنية في ماليزيا على نطاق أكثر اتساعًا. إضافة إلى ذلك، تقدم هذه القضايا رسمًا بيانيًا لمسار التغيير في السياسة الماليزية المتعلقة بالدين والقانون؛ فقد بدأت قضية نيونيا طاهر في ثمانينيات القرن العشرين، عندما لحَظ موظفو الدولة الدينيون أنها تعيش حياة صينية بوذية، لكنهم أحجموا عن اتخاذ أي إجراء؛ وبدأت قضية لينا جوي عام ٢٠٠١ وشهدت جدلًا عامًا، وتغييرات إدارية، ومطالبة الدولة والمحاكم الفيدرالية بتوضيح الوضع القانوني للمالاويين غير المسلمين، وانتهت أخيرًا عام ٢٠٠٧. وبحلول عام ٢٠٠٩ وصولًا إلى بداية ٢٠١٠، كانت المحاكم قد باشرت بتعريف الحقوق الدينية لغير المالاويين وغير المسلمين، محدِّدة إطار حريتهم الدينية وفق شروط الأمن القومي، وساعية إلى تدعيم مصداقية الإسلام كدين للدولة. وبينما يمكن القول إن مخاوف المناصرين لماليزيا علمانية لها ما يسوِّغها إلى حدٍّ ما، فإن إشكالات القانون ومأسسة العمل حتى في المجالات التي تمارس فيها الأسلمة في كلا المحاكم المدنية والشرعية قد وضعت لغة حقوق المواطنين، ومثول غير المسلمين وشهادتهم في المحكمة، وامتناع أكثر الولايات الماليزية «إسلامية» في إعلان حكم الردَّة - وجهًا لوجه مع خطابات الهيمنة المالاوية/المسلمة على القانون والسياسات الماليزية.

لينا جوي ونيونيا طاهر

تُلقي هاتان القضيتان الضوءَ على المعضلات التي انطوت عليها المقاربات ما بعد الكولونيالية للإسلام والهوية المسلمة، وتبعات ذلك على القانون والمجتمع الماليزي، وجدوى الإطار التحليلي الذي يقترحه هذا المشروع؛ **الأولى**: لينا جوي، وقد حوكمت أمام المحكمة العليا الفيدرالية المدنية في مالايا عام ٢٠٠١؛ **والثانية**: نيونيا طاهر، وقد حوكمت أمام المحكمة الشرعية العليا لسيرمبان في ولاية نجري سامبيلان عام ٢٠٠٦[٢٠].

(٢٠) اللفظ الرسمي الماليزي للشريعة هو Syariah.

تمحورت كلتا القضيتين حول السؤال فيما إذا كان من حقِّ المالاوي/ المسلم، تحت أي ظرف من الظروف، الارتداد عن الإسلام؟ وعليه، نُظر إلى القضيتين على نطاق واسع على أنهما قضيتا ردَّة وحرية دينية أيضًا[٢١]. في قضية لينا جوي، حكمت المحكمة الفيدرالية بعدم السماح للمسلم بمفارقة الإسلام، بينما في قضية نيونيا طاهر، نصَّ حكم المحكمة الشرعية على أن نيونيا طاهر قد ارتدَّت عن دينها دون شكٍّ، وآثرت ـ أي المحكمة ـ الاعتراف بهذه الواقعة رسميًا. وتمثل مآلات هاتان القضيتان معًا أُحجية ظاهرة: لماذا حكمت محكمة فيدرالية مدنية ضد مفارقة المسلمة الماليزية للإسلام، بينما حكمت محكمة الدولة الشرعية لصالح ردَّة المسلمة الماليزية؟

في ١٨ نيسان/ إبريل ٢٠٠١، حكمت المحكمة العليا لمالايا في قضية لينا جوي[٢٢]. ولدت لينا جوي لعائلة مالاوية/ مسلمة وحملت اسم: أزلينا جيالاني، وحين بلغت سنَّ الرشد اختارت أن تُعمَّد وتتنصَّر؛ رغبة منها في الزواج من خطيبها المسيحي. وإذ لا يجيز القانون الماليزي زواج المرأة المسلمة برجل غير مسلم؛ تقدَّمت جوي بطلب إلى دائرة السجل الوطني لتغيير اسمها ووضعها الديني المسجَّلين في بطاقة الهوية الوطنية. وسمحت دائرة السجل الوطني بتغيير الاسم، لكنها طلبت شهادة إثبات من المحكمة الشرعية لتحولها عن الإسلام، وأبقت خانة الدين «الإسلام» على حالها في غضون ذلك. ومن ثمَّ رفعت جوي سلسلة من القضايا أمام المحاكم الفيدرالية، محاجِجة بأنها لا تخضع بعد الآن لولاية المحاكم الشرعية القضائية؛ لأنها لم تعد مسلمة، عدا عن أن الدستور الماليزي قد أباح حرية الدين.

وقد رفض القاضي عام ٢٠٠١ التماسات جوي لتفسير الأحكام التي أكدت حقَّها في الحرية الدينية بناءً على الدستور الفيدرالي: إبطال البند رقم ٢

---

(٢١) ما تعرضنا له في بحثنا حول لينا جوي في هذا الفصل هو واحدة من سلسلة قضايا تتعلق بلينا جوي وقعت بين عامي ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٧. لمزيد من التحليلات التفصيلية لنصوص كل من هذه القضايا، انظر:

Iza Hussin, "Islam, Ethnicity and the Problem of Mixed Legality: Two Malaysian Cases," in: Martin Lau and Faris Nasrallah, eds., *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* (Leiden: Brill, 2010).

(٢٢) *Current Law Journal Malaysia*, vol. 6 (2004), pp. 242-272.

من قانون حكم القانون الإسلامي (الأقاليم الفيدرالية) لعام ١٩٩٣ وتشريعات أخرى لمخالفتها المادة ١١ (١) من الدستور الفيدرالي، إضافة إلى عدم ملاءمة تطبيق قانون الجرائم الجنائية الشرعية (الأقاليم الفيدرالية) لعام ١٩٩٧ إلى جانب تشريعات أخرى للدولة؛ لأن لينا لم تعُد في عداد المسلمين بعد الآن، كما رفض تسجيل وضعها الديني الجديد في دائرة السجل الوطني. ولم تستند هذه الأحكام - بحسب محاججة القاضي - إلى حيثيات تخضع لولاية المحكمة الشرعية القضائية، بل - ببساطة - إلى القواعد الدستورية: «إن الشخص، ما دام أنه/ ها مالاوي، ومعرَّف بوصفه مالاويًا تبعًا للمادة ١٦٠ (٢)؛ فلا يمكن للمذكور التخلِّي عن دينه/ ها على الإطلاق. ويبقى المالاوي بحسب المادة ١٦٠ (٢) ضمن حظيرة المعتقد الإسلامي حتى مماته/ ها»[٢٣]. بعبارة أخرى: رفض القاضي تأكيد لينا جوي، على عدم سريان الولاية القضائية للمحاكم الشرعية عليها؛ لأنها عدَّت نفسها مسيحية، وأنها مارست حقَّها الدستوري في الحرية الدينية بصفتها مواطنة ماليزية، على خلفية انتمائها الإثني.

وفي سياق قضايا شهيرة على شاكلة قضية لينا جوي، عُرضت قضية نيونيا بنت طاهر (نيونيا طاهر) أمام المحكمة الشرعية العليا لولاية نجري سامبيلان. في ٢٣ كانون الثاني/ يناير عام ٢٠٠٦، نظرت المحكمة الشرعية العليا في نجري سامبيلان دعوى أقامها المجلس الديني الإسلامي للولاية، للحكم في الوضع الديني لنيونيا بنت طاهر. وقد نُظرت هذه القضية، من حيث الجوهر، على أساس من محاججة القاضية فايزة تامبي في قضية لينا جوي (٢٠٠١)؛ بأن المالاوي يبقى بحسب المادة ١٦٠ (٢) ضمن حظيرة المعتقد الإسلامي حتى مماته/ ها. وبوصفه صادرًا عن محكمة شرعية، تناول الحكم المسائل التي لم تتناولها قاضية المحكمة المدنية في قضية لينا جوي (٢٠٠١) مثل مسألة إيمان الفرد المسلم من عدمه. ويكشف الأسلوب الذي انتهجته في ذلك عن عدد من الجوانب المهمة في إدارة الدولة الماليزية للإسلام، وعن الظروف التي يمكن للمسلم في ظلِّها إنكار معتقده، وعن هامش التقدير الممنوح لقاضي المحكمة الشرعية فيما يتعلق بالدليل، وعن

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص٢٧١.

مخاوف القاضي في هذه القضية، والتي دفعته إلى تقديم حواش إضافية حول اتساع نطاق قضية الردَّة.

توفيت طاهر في ١٩ كانون الثاني/يناير، أي قبل خمسة أيام من ميعاد عقد جلسة استماع المحكمة، ورغبت عائلتها في دفنها إلى جوار ضريح زوجها في مقبرة بوذية. وقد أظهرت بطاقة الهوية الخاصة بطاهر أنها مالاوية ومسلمة، فاستلزم دفنها - حسب رغبة عائلتها - الحصول على حكم بشأن وضعها الديني من المحكمة الشرعية العليا. وبناءً على الدليل المستندي وشهادة عائلتها، وجدت المحكمة أن نيونيا طاهر قد عاشت شطرًا طويلًا من عمرها بوذية صينية، وبناءً على تقارير دائرة الشئون الدينية الإسلامية في تامبين حول أسلوب حياتها وصِلاتها الاجتماعية، خلصت المحكمة إلى أن نيونيا طاهر كانت مرتدَّة بلا ريب، وأمرت بالإفراج عن جثمانها لتقوم العائلة بدفنها على أنها بوذية صينية.

لقد خلق الدستور الفيدرالي لماليزيا - من خلال ربطه بين دين المالاويين وعرقهم - عقدة لم تتمكن المحاكم من حلِّها حتى الآن، أو لم تبدِ استعدادًا لحلِّها. وقد استمرت التشابكات السياسية، والثقافية، والقانونية بين الدين والعِرْق بالتكاثر في ماليزيا. وبالتوازي مع ذلك، يبقى مهمًّا تحرِّي أين يتطابق الدين والعِرْق في ماليزيا وأين يفترقان. تشير بعض الشخصيات الرسمية - على سبيل المثال - إلى وجود ٨٦٣ طلبًا قُدِّمت جميعها إلى المحاكم الشرعية من قبل مسلمين يرغبون في تغيير وضعهم الديني، وتمت الموافقة على ١٦٨ طلبًا منها. وبحسب وزير الشئون الإسلامية، وافقت المحكمة على الطلبات المذكورة بناءً على «حكمها بأن هؤلاء المتقدِّمين لم يكونوا مسلمين بادئ ذي بدء»، محيلة على حقيقة أن معظمهم لم يكن مالاويًا ولا مسلمًا بحكم الولادة[٢٤]. ووفقًا لما أظهرته قضية نيونيا طاهر، فإن المعايير القانونية والثقافية المحدِّدة للهوية المالاوية مبهمةٌ وشرطية. وتوضِّح التقلبات المحيطة بقضية لينا جوي، أن الحرية الدينية بوصفها قضية قانونية تشهد تنقلًا بين عدَّة سجلات ومواضع، وتنتقل بسرعة من اللوائح

---

(٢٤) تقرير وزارة الخارجية الأمريكية حول الحرية الدينية في ماليزيا، عام ٢٠١١. لا تزال هذه الأرقام والتقارير المتعلقة بها محلَّ نزاع في ماليزيا.

الإدارية إلى القانون الدستوري، ومن الولاية القضائية للدولة إلى الولاية القضائية الفيدرالية، ومن المحاكم المدنية إلى الدينية. وقد خلَّفت هذه التقلبات والتنقلات آثارًا على مسائل الأدلة والشهود، وعلى المثول أمام المحكمة، وعلى الولاية القضائية. واختلفت معاني هذه التقلبات وأهميتها بالنسبة إلى المدَّعين، والفاعلين القانونيين، والسياسيين، والمواطنين، والمراقبين الخارجيين ذوي الصلة بهذه القضايا.

ومنذ أن ظهرت هذه القضايا، أضحت مسألة الحرية الدينية واضحة للعيان بصورة أكبر، واتخذت منعطفًا ساخنًا. واتضح في هاتين القضيتين أن ما تأسس الآن على أنه مشكلةُ ردَّة، يسهم في دعم السجالات الدائرة حول العلاقات بين الأديان؛ اعتناق دين جديد والتبشير المسيحي، وملكية اللغة والرموز الدينية، والعلاقة بين الأمن الداخلي والتطرف، وحقوق الماليزيين من غير المسلمين وغير المالاويين. ومن خلال عرضها في إطار الوضع القانوني للمالاويين في ماليزيا، تولِّد قضية الردَّة مطالبَ بضبط أكبر لهذه التقلبات والالتباسات، وتطالب كذلك بتعريف إضافي للإسلام والهوية المالاوية من قبل الدولة. وسوف أسعى هنا، من خلال الانتقال من التركيز على ديناميات التعريف، والولاية القضائية، وتكوين الدولة خلال الحقبة الكولونيالية، إلى توصيف المردودِية المتواصلة لهذه الديناميات في ماليزيا المعاصرة. هذه هي سياسات القانون الإسلامي الجارية في عدد من الدول المسلمة اليوم، وهي سياساتٌ تتطلب في توظيفها المؤسَّسي للإسلام في إطار مجالات متخصصة من القانون صيانة وتوضيحًا دائمين، وتتطلب فيما تخلقه من خلاف حول تعريف الإسلام والمسلم الاستعانة بلغة القانون ومؤسَّساته وسلطته على الدوام.

سياسات قضائية: المطالبة بدولة مسلمة

اتفقت المحاكم المدنية والشرعية على أن تخضع قضية الردَّة للولاية القضائية للمحاكم الشرعية. وبناءً على ذلك، أسَّس قاضي المحكمة المدنية في قضية لينا جوي حيثيات أمكن بواسطتها الوصول إلى الحكم، محاجِجًا بناءً على قواعد دستورية، ومؤكدًا بشكل مستتر على قابلية القضية للفصل وفق قواعد الشريعة. وقد بيَّن الفصل الثالث كيف خلقت الصراعات على

الولاية القضائية حيِّزًا منفصلًا من القانون خاصًا بالدين والعُرْف، وكيف وجب التأسيس لتقاسم الولاية القضائية وحمايته على امتداد عدد من الجبهات الإدارية، والإقليمية، والرسمية. أما في ماليزيا المعاصرة، فالقانون واضح تمامًا في هذه المسألة؛ فقد خصَّص الدستور الفيدرالي المادة ١٢١ (1A) حيِّزًا يكاد يمكن تمييزه للمحاكم الشرعية في كل ولاية للتقاضي في القضايا التي يختص بها القانون الإسلامي. وحيث يكون للمحاكم الشرعية ولاية قضائية؛ تنتفي الولاية القضائية للمحاكم المدنية. إضافة إلى ذلك، في محاكمات الردَّة هذه، وبالنظر إلى قضية الولاية القضائية وضبابية الحدود بين مسألة القانون الإسلامي ومسألة مصالح الدولة، تطلَّب الأمر على الدوام حماية لهذه الحدود. وكما اتضح في الفصل الثالث، وفي محاججات بينتون، وكورماك، وريتش لاند، وعجرمة[٢٥] ـ أدت الأزمات القضائية إلى بروز فرص جديدة من أجل مركزة الدولة، بغية تأكيد سلطتها، وأطرها التفسيرية، وهرميتها الإدارية[٢٦]. وبعد أن أكدت على افتقارها للولاية القضائية، مضت المحكمة الفيدرالية حينئذ في إملاء الأحكام التي تؤطِّر قضية الردَّة في ماليزيا بوصفها قضية تتعلق بالموقع الدستوري للإسلام والمسلمين من الدولة. وقد حاججت مباحثُ حديثة في الخطاب القضائي أيضًا بأن أطوار الصراع القضائي هي من جانب آخر سيرورة ابتكار دلالات قانونية بشكل خاص:

> فورَ تولِّي القانون سلطة الفصل بالعموم (أي إنه قد أصبح للقانون بعض السلطة على بعض الأمور على وجه التحديد)، فإنه يعمَد إلى تقصِّي حدود هذه السلطة، باعتبار إمكانية إنفاذها في القضية المعروضة، ثم يهمل حقيقة أن التقصِّي يدلِّل على إشهار تلك السلطة مجددًا. إن التأثير الفعلي لهذه المصطلحية ـ القانونية يتمثل في تحويل الأسئلة العويصة

---

(٢٥) Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*, Studies in Comparative World History (New York: Cambridge University Press, 2002); Bradin Cormack, *A Power to Do Justice: Jurisdiction, English Literature, and the Rise of Common Law, 1509-1625* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008); Justin Richland, "On Perpetuity: Juris- dictional Chronotopes and the Transcendent Immanence of Law and Tradition," (Unpublished paper prepared for American Bar Foundation, Chicago, IL, 17 October 2012) (With permission from the author), and Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt*.

(٢٦) Agrama, Ibid., p. 35.

المتعلقة بالمرجعيات النهائية للهيمنة والسلطة القانونية إلى أسئلة أكثر سهولة بكثير تتعلق بنطاقها العملي وحجم انتشارها[٢٧].

عالج القاضي مشكلة الولاية القضائية في قضية نيونيا طاهر، حيث أصدر حكمه مستندًا إلى السجلات الرسمية المحدِّدة لعِرْقِ المتوفَّاة ومحلِّ إقامتها. إذا وُجِد أن المتوفَّاة كانت مسلمة وتقيم في نجري سامبيلان، فهي تتبع بحكم القانون الولاية القضائية لمحكمة ولاية نجري سامبيلان الشرعية. وأشار القاضي الشرعي، مستندًا إلى منهج أكثر لَبسًا مما استندت إليه القاضية الفيدرالية في قضية لينا جوي بمراحل، إلى أن الولاية القضائية في القضية المنظورة تتبع المحكمة الشرعية العليا، ليس لأن المتوفَّاة مسلمةٌ وحسب، بل لأن المادة ١٢١ (A1) ـ اللائحة ١ من الدستور الفيدرالي تمنع الولاية القضائية للمحاكم المدنية من الحكم «في أية قضية تقع في إطار الولاية القضائية للمحكمة الشرعية. بعبارة أخرى، أوضح الاتحاد الفيدرالي بنفسه الفصل بين السلطات القضائية لنمطين من المحاكم؛ الأمر الذي يجب الامتثال له»[٢٨]. وبرز هذا التأكيد نتيجة الحاجة إلى توضيح الحدود الفاصلة بين محاكم الدولة والمحاكم المدنية في خضم الصراع على الولاية القضائية بين المحاكم المدنية والمحاكم الشرعية، ورغبة المحاكم الشرعية في كل ولاية ماليزية في تأكيد نطاق ولايتها القضائية. وتوضح هاتان القضيتان من ماليزيا المعاصرة ـ بجلاء ـ الطبيعة التوليدية للولاية القضائية، ومدى التعقيد الذي بلغه النزاع القضائي. وفي نطاق الردَّة، تنبَّهت كلتا المحكمتين المدنية والشرعية ـ بصورة تامة ـ إلى تضارب الرأي العام حيال القضية، وسعت كلتاهما إلى تعليق الأحكام في مسألة الردَّة، مع توظيفهما السجال الدائر في الوقت نفسه لتعزيز مؤهلاتهما الإسلامية. فضلًا عن ذلك، أقرَّت المحكمة المدنية بأن تعريف «المالاوي» ـ حسب الدستور الفيدرالي ـ تضمن مكوِّنًا دينيًّا ـ الإسلام ـ وأن الاثنين متلازمان لا يمكن الفصل بينهما لأسباب تتعلق بالنظام العام، والتآلف الدستوري، والقصد التشريعي.

---

(٢٧) Richland, Ibid., p. 8, and Bradin Cormack, *A Power to Do Justice: Jurisdiction, English Literature, and the Rise of Common Law, 1509-1625* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008).

(٢٨) مجلة **قانون ماليزيا المعاصر** (تقارير الشريعة) ١ (٢٠٠٦): ٣٣٥ ـ ١٥،٥٤.

وفي قضية لينا جوي، طلب الطرفان المدَّعى عليهما ـ المجلس الديني الإسلامي للأقاليم الفيدرالية، ودائرة السجل القومي ـ رَفْضَ الدعوى على أساس الولاية القضائية: بما أنَّ المدَّعية كانت مسلمة، فإن مسألة تغييرها لدينها تقع في إطار الولاية القضائية للمحاكم الشرعية حصرًا. وفي مرافعتها، احتجت المدَّعية بأنه نظرًا إلى أنها لم تعُد مسلمة، بل مسيحية، فهي خارج نطاق الولاية القضائية للمجلس الديني الإسلامي أو القانون الشرعي. وفي حكمها النهائي، حاجَجت القاضية بأن «مسألة الردَّة تندرج في خانة الشئون الدينية. وعليه، فإنه يجب أن يحكم فيها قضاة مرموقون يتمتعون بالمؤهلات المطلوبة في ميدان الفقه الإسلامي، وليس محكمة مدنية بكل تأكيد» (٢٥٧). لقد كان المعيار الدستوري الذي استندت إليه القاضية فايزة تامبي تشيك في قضية لينا جوي «مالاويًّا»، وأقصت المعيار الديني بشكل حاسم: «أُصدر حُكمًا في هذه القضية بوصفها قضية مدنية تمشِّيًا مع الدستور الفيدرالي» (٢٧١).

لقد أظهر الفصل الثالث أن التوجُّه العام في التغير القضائي كان نحو زيادة نفوذ الدولة في الحياة العامة والخاصة، وأحاجج هنا ـ كما اتضح لدينا في القضيتين ـ بأن التوجُّه في ماليزيا ما بعد الكولونيالية استمرَّ على المنوال نفسه في تعزيز سلطة الدولة المركزية. إن ما تشير إليه السمات المؤسَّسية للدولة الماليزية المعاصرة ـ اتحاد ولايات فيدرالي تُحسم فيه قضايا القانون الإسلامي على مستوى الدولة ـ هو أنه إضافة إلى تغلغل الدولة الشامل في الحياة العامة والخاصة، كان هنالك صراعٌ حول الولاية القضائية بين الولايات والحكومة الفيدرالية. بدأت القضيتان كلتاهما بوصفهما مشكلتي **إدارة** ـ التنفيذ اليومي للسياسة على المستوى المحلي ـ في إطار الدوائر البيروقراطية المسئولة عن استخراج بطاقات الهوية، وشهادات الميلاد والوفاة. وبينما قد يبدو غالبًا البُعْدُ الإداري للولاية القضائية محمود الأثر، إلا أنه المستوى الذي يخوض فيه معظم المسلمين ومعظم المواطنين مواجهاتهم مع القانون، وهو البوابة التي انتقلت الردَّة من خلالها بالفعل لتصبح ردَّة بحكم القانون. وفي تحولها إلى مسألة قانون دستوري حبلى بشتَّى الأسئلة حول التعريف الديني والعِرْقي، والمواطَنة المميزَة في الدولة الماليزية، والمجال الملائم للولايات في مقابل الحكومة الفيدرالية، وقضاة

المحكمة المدنية مقابل القضاة الشرعيين؛ أذاعت السياسات القضائية مسألة الردَّة على الملأ أيضًا ـ وهي نظريًا مسألة تتعلق بالشريعة ـ عبر مستويات اجتماعية وسياسية متعدِّدة، مخضعَة هذه المستويات جميعًا لولاية القانون القضائية. إن فحوى القضيتين ومنطق معالجتهما ضمن المجال الخاص بقانون الدولة، يكشفان عن الديناميات المعقدة بين المحاكم المدنية والشرعية من ناحية الترابط، والتعريف المتبادَل، والمنافسة.

الشريعة داخل المحاكم الإسلامية وخارجها: تحكيم القانون الإسلامي

لم يظهر تطبيق القانون الإسلامي كما عرضناه في الفصل الرابع بوصفه عملية إقرار حكم استنادًا إلى أحكام الفقه المعمول بها وحسب، بل هو فوق ذلك سؤال حول موقع الحدِّ الفاصل بين مجال القانون الإسلامي ومجال الدولة. وقد تجاوزت محاكم الدولة خلال الحقبة البريطانية حقول القانون الإسلامي على الدوام، حيث فرض بيروقراطيو الدولة منطق القانون المدني على القضاء الإسلامي، وتولَّى تطبيق القانون الإسلامي قضاةٌ عديمو الدُّربة في مناهجه ومراجعه؛ الأمر الذي أفضى إلى نتائج غير متوقعة. إن ما طرحناه من أسئلة في الفصل الرابع، قد يعود بفائدة جمَّة إن وظفناه في حالة ماليزيا المعاصرة أيضًا: كيف يطبِّق القضاة القانونَ الإسلامي داخل المحاكم الشرعية وخارجها؟ في محاكم ماليزيا الشرعية، عولجت مسألة الردَّة بمزيج جمع إلى الصرامة العقائدية تهرُّبًا من إصدار الحكم. وبالعودة إلى قضية نيونيا طاهر، كانت المحاكم قد علمت بردَّتها لعقود سبقت حكمها في القضية، وأصدروا حكمهم بردَّتها فقط حين أصبحت مسألة العقوبة محلَّ نزاع.

وفي قضية لينا جوي، أنكرت القاضية صراحة أية ولاية قضائية على قضايا القانون الإسلامي، لكنَّها أحالت على القرآن باستفاضة، ساعية في حيثيات الحكم إلى إعادة أسلمة ما كان واضحًا أنه قرارٌ قانوني علماني. وعلى نحو ما رأينا في الفصل الرابع، تساعد قراءة المحاكمتين «**بموجب** القانون الإسلامي **وبشأن** القانون الإسلامي» في توضيح الأساليب المعتمدة في تطبيق القانون الإسلامي، والمعنى والموقع اللذين اكتسبهما في إطار السياق الأرحب للنظام السياسي والقانون الذي يؤدي دوره فيه. وقد عمدت القاضية في قضية لينا جوي، بعد رفضها الفصل في قضية الردَّة في إطار

الولاية القضائية للمحكمة الفيدرالية، إلى تقديم سلسلة من الحُجج بخصوص القضية. وعلى الرغم من التأكيد على أن هذه قضية يصار إلى الفصل فيها بناءً على أُسسها الدستورية، كون المسائل الأخرى تقع في إطار الولاية القضائية للمحاكم الشرعية حصرًا، فقد استرعى الحكم قدرًا كبيرًا من الاهتمام بمناقشة الهوية المسلمة Muslimness والقانون الإسلامي في ماليزيا. على سبيل المثال، أشارت القاضية إلى أن والديّ المدّعية كانا مسلمَيْن: «ولدت المدّعية مسلمة، ونُشِّئت مسلمة أو أن تنشئتها تمت على أساس كونها مسلمة، وعاشت مسلمة مع أسرتها، وعُرف عنها أنها مسلمةٌ. وفي ذلك دليل قوي على أنها شخصٌ اعتنق الإسلام. وبناءً عليه، فالمدعية مسلمةٌ» (٢٦٣). ولكونها مسلمة، ولم تتقدّم بطلب إلى المحاكم الشرعية حول مسألة تحوُّلها عن الإسلام، فلا يحقُّ لها ـ في نظر القاضية ـ اللجوء إلى المحاكم المدنية.

وقد أُتبِعت المحاجَجات الدستورية في هذه القضية بعدد من بنود القانون غير الدستورية، في مقدَّمتها لائحة من الاستشهادات القرآنية (٢٥٩ ـ ٢٦١). ساقت القاضية استشهادات قرآنية لتؤكد أولًا على أن حرية الدين «هي من التعاليم الأساسية للإسلام» حسب الآية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، والآية التي توصي بأن يكون الرد المناسب على غير المؤمنين ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]، وتعظ المسلمين بأن لا يجادلوا ﴿أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وتمضي أبعد من ذلك لتؤكد: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، دون إرفاقها بأي تأويل.

وتحمل الاستشهادات التالية رسالة مغايرة نوعًا ما؛ استشهدت القاضية بالآية ١٣٧ من سورة النساء، التي تنذر المتذبذبين حيال الإيمان: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ سَبِيلَۢا﴾؛ والآية ٢٩ من سورة الكهف، والتي توصي بأن يكون الإيمان قائمًا على حرية الاختيار، بينما توضّح ـ بجلاء ـ العقوبات الربانية بحقِّ من يخطئون الاختيار: ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَۚ بِئۡسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتۡ مُرۡتَفَقًا﴾. في هذه

المحاججة، ينطوي الاستشهادان الأخيران فيما يبدو على رؤية أقلّ عقابية، وليست أقلّ إدانة حيال الكفر. وتدلّل الآية ٩٩ من سورة يونس على أنه ليس من واجب المسلمين قَسْرُ الناس على الإيمان: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾. ختامًا، توعز الآية ٦ من سورة التوبة بإبداء الرحمة لأولئك الذين يتصرفون عن جهل: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾.

إن الوظيفة القانونية لهذه الاستشهادات محل تساؤل، غير أن مفعولها الخطابي كان للتأكيد بصورة قطعية على الملحوظات الأولى للقاضية حول موقع الإسلام بوصفه دينًا رئيسًا ومهيمنًا في الاتحاد الفيدرالي، وللتشديد على محاجَجتها اللاحقة بأن المسائل الجسيمة المتصلة بالمعتقد لا يمكن أن تُعالج كما ينبغي إلا من خلال فقهاء تم تأهيلهم في محكمة شرعية. إضافة إلى ذلك، حاججت القاضية بأن كفاءة القاضي للفصل في المسألة لا تتعلق بالولاية القضائية، وإنما بالمؤهلات:

> إذا عُيِّن القاضي المدني من قبل حاكم الولاية في الوقت نفسه ليكون قاضي الاستئناف في المحكمة الشرعية للاستئناف في تلك الولاية، أو حصل على المؤهِّلات الشرعية المعترَف بها من قبل المحكمة الشرعية في الدولة؛ أعتقد أنه سيكون مؤهَّلًا لنظر القضية المذكورة والفصل فيها... وعلى الرغم من كوني مؤهَّلة لنظر القضية... فلن أحكم في هذه القضية على أساس مؤهِّلي الشرعي، لأني أفضِّل أكثر أن أدعها للمحكمة الشرعية لاتخاذ القرار فيما يخص مسألة مُعتقَد الشخص المسلم وإيمانه (٢٧٠ ـ ٢٧١).

وفي حين يبدو أن المراد من المادة ١٢١ (1A) في الدستور، التي تقيِّد الولاية القضائية على القضايا الإسلامية بالمحاكم الشرعية، هو تقليلُ الخلط بين فروع القضاء بشأن مسائل الولاية القضائية، إلا أن عرض هذه المسائل في حيثيات الحُكم لا يشي بالوضوح على الإطلاق. إن تناول القاضية لعقيدة البنيان المتآلف والولاية القضائية العامة للمحاكم الشرعية ـ في مقابل التفويض الخاص للفرع الشرعي من المحاكم ـ من شأنه أن يُبقي السؤال

حول إمكانية معالجة المحاكم المدنية للقضايا المتصلة بالإسلام معلّقًا. فضلًا عن ذلك، فإن «مبدأ البنيان المتآلف» (Jain، القانون الدستوري الهندي) يقود القاضية إلى «الجمع بين المادة ١١ (١)، والمواد ٣ (١)، ١٢ (٢)، ٧٤، ١٢١ (1A) و١٦٠ في قراءة واحدة لتفعيل ما هدف إليه واضعو دستورنا. إن قراءة المادة ١١ (١) إلى جانب تلك المواد يتطلَّب بالضرورة أن تكون مؤهَّلًا في أحكام القانون الإسلامي المتعلقة بالردَّة» (٢٥٢). وفي تفسيرها للبنيان المتآلف بوصفه وسيلة للتوفيق بين العناصر الإشكالية للقانون الدستوري من ناحية أخرى، حشدت القاضية إرث الحكم الكولونيالي البريطاني، ومداولات لجنة ريد، و«هدف الآباء المؤسِّسين» للدستور، وسوابق قانونية في قضايا ماليزية (استند بعضها إلى فتاوى صادرة عن سلطات الدولة الإسلامية)، والأبحاث القانونية في مسار متتابع من التطور القانوني. وكانت النتيجة النهائية لهذا التطور هي تأسيس ماليزيا التي هي دولة «هجينة»، في موقع وسَط بين نظام علماني وآخر ثيوقراطي يكون الإسلام فيه «الدين الرئيس والمهيمن» (٢٥٤).

ومن جانب آخر، يبدو أن المحاكم الشرعية قد بذلت جهدًا مضنيًا لتفادي تطبيق القانون الإسلامي في قضية نيونيا طاهر وآخرين سواها، بينما يمكن القول إن القاضي وجد أن نيونيا طاهر مرتدَّة ليس إلا، ولا يمكن القول إنه وضع رغبتها موضع التقدير، وتبقى الحقيقة أن ولاية نجري سامبيلان كانت على دراية بأسلوب حياتها ومعتقداتها على مدى عشرين عامًا كاملة قبل القضية، ولم تطبق أية عقوبة بحقها. وفي واقع الأمر، لم تطبق أية ولاية ماليزية إلى حينه عقوبة الإعدام في جريمة الردَّة، ولن يُسمح لأية ولاية في الوقت الحالي بتطبيق عقوبة كهذه دون موافقة على المستوى القومي. وأقصى عقوبة بحقِّ المرتد في الولايات التي تجيز عقوبة الردَّة بحكم القانون هي الضرب بالعصا، والغرامة و/أو السجن لمدة لا تتجاوز ثلاث سنوات. وفي ولاية نجري سامبيلان، حيث لا تُعدُّ الردَّة عملًا خارجًا عن القانون، يواجه المتقدمون بطلبات للتحوُّل عن الإسلام أمام المحاكم الشرعية فترة انتظار إلزامية ويَلقَون مشورة تطوعية[٢٩]. ولا تتماشى قائمة

(٢٩) إدارة تشريع القانون الإسلامي ٢٠٠٣.

الولايات التي جرّمت الردّة مع السياسات الحزبية بصورة منتظمة؛ إذ لم تجرِّم كلُّ الولايات التي يحكمها الحزب الإسلامي الماليزي الردَّة، بينما جرَّمته ولايات خاضعة للحزب الحاكم (الجمعية الوطنية الماليزية الموحدة)[٣٠].

وقد خلق الحكم في قضية نيونيا طاهر عدَّة افتراقات عن نموذج أحكام المحكمة الشرعية السالف على مستوى المضمون والمنطق. **أولًا**: الأسلوب الذي عُرضت به المحاكمة، وإحالتها إلى القانون القضائي المعمول به وعلى المسائل الدستورية، واقتباسها من أحكام سابقة للمحكمة المدنية في قضايا الهوية الدينية، وَضَعَهَا قطعًا في سياق الخطاب القانوني الماليزي المتعلق بالردَّة بدلًا من النطاق المستقل للقانون الإسلامي والمعزول عن تطورات القانون المدني. **ثانيًا**: استعمل القاضي اصطلاحات فنية، باللغة الإنكليزية آنذاك؛ كي يؤكد على إلمامه بمعايير القانون المدني وإجراءاته، مثلما استعمل مصطلح «take cognizance» بمعنى: أُحيط علمًا بكذا. **ثالثًا**: القرار بالسماح لغير المسلمين بالإدلاء بشهادتهم، بينما لم يسمح قضاة يمتلكون الصلاحيات القضائية نفسها بذلك، كان فريدًا ومثيرًا للجدل؛ لأسباب ليس أقلها أنه جاء بعد شهر واحد من قضية شهيرة تتعلق برجل دُفن مسلمًا على الرغم من احتجاج عائلته بأنه كان هندوسيًّا[٣١]. وتشير هذه الافتراقات إلى

---

(٣٠) شرَّعت بينانج، وبيراق، وصباح، وملقا، وكيلنتن، وترغكانو ـ عقوبات جنائية على الردَّة، وأدرجت الولايتان الأخيرتان الردَّة في خانة الجرائم التي تستوجب الإعدام، لكنهما لم تلاحقا قضائيًّا أي قضايا بهذا الخصوص. ولم يكن لدى قدح، والأقاليم الفيدرالية، وعدد من الولايات الأخرى ـ أية أحكام شرعية تتعلق بالردَّة، لكن هذه الأحكام فُسِّرت أحيانًا من قبل السلطات الدينية للدولة بما يمنح هامشًا كبيرًا من الحرية للاعتقال ولمساعي الاستتابة. من جانب آخر، تسمح ولايات أخرى مثل ساراواك ونجري سامبيلان للمسلم بترك الإسلام بعد استيفاء شروط معينة: التقدُّم بالطلب إلى المحاكم الشرعية، وفترة انتظار إلزامية، وتقديم المشورة أيضًا. انظر:

Mohamed Adil and Mohamed Azam, "Law of Apostasy and Freedom of Religion in Malaysia," *Asian Journal of Comparative Law*, vol. 2, no. 1 (2007), Art. 6.

(٣١) حظيت قضية مورثي باهتمام عام وأصبحت مثار جدل واسع. كان الشخص الذي تمحورت حوله القضية عضوًا في أول فريق ماليزي يتسلق قمة إفريست، وبناءً على تقارير تفيد بتحوُّله إلى الإسلام قبل وفاته، دُفن كمسلم، على الرغم من اعتراضات عائلته الهندوسية. ونُظرت القضية أمام المحكمة الشرعية العليا في كوالالمبور، لكن لم تُسمَّ زوجته الهندوسية طرفًا في الدعوى. انظر:

K. Shanmuga, "A Summary of the Case and Related Events of *Kaliammal Sinnasamy v Islamic Religious Affairs Council of the Federal Territory, Director Kuala Lumpur General Hospital and Gov-* =

أنه على الرغم من مطالعات القاضي التي خلصت إلى أن الردَّة هي جريمة تستوجب عقوبة الإعدام، فإن الأثر الفعلي لهذه القضية الشرعية تمثَّل في انحياز أكبر نحو نهج استيعابي للقانون والإجراء المدني، وتضمين شهادات غير المسلمين. وبناءً على تقرير دائرة شئون الدين الإسلامي عام ١٩٨٦، وشهادة أبنائها، وخطاب الإقرار الخاص بالراحلة (١٩٨٦)، والجزم بأن نيونيا طاهر كانت في كامل قواها العقلية وقامت بهذه الأعمال طوعًا؛ أصدر القاضي حكمه بأن الراحلة «لم تكن مسلمة حين وفاتها». ثم سُمح لذويها باستلام جثمانها ليُدفن وفقًا للأعراف البوذية إلى جوار زوجها الراحل.

مع ذلك، وعلى الرغم من التعدُّدية الإجرائية التي أحاطت بهذه القضية، سعى القاضي - حين تعلق الأمر بمناقشة الدليل المعروض أمامه والحكم الفعلي في الردَّة - إلى بلوغ نتائج تم تجاهلها إلى حدٍّ ما في الحكم المقدَّم إليه. وعلى الرغم من أنه وجد أن نيونيا طاهر مرتدَّة، وأن العقوبة لا يمكن إنفاذها عليها لكونها متوفَّاة، فقد شملت مناقشة العقوبات - فقط - ثُلثَ الحكم القضائي الذي أصدره. عاود القاضي معالجة الجانب الأساسي من القضية: هل كانت نيونيا طاهر مسلمة حين وفاتها؟ ولكي يصل إلى ذلك، عرَّف خطيئة **الردَّة** بأنها «الرجوع عن دين الإسلام إلى **الكفر**، سواء بالنيَّة أو بالفعل المكفر أو بالقول، وسواء قاله استهزاءً أو عنادًا أو اعتقادًا»، مستشهدًا بالفقيه السوري الشهير وهبة الزحيلي[٣٢]. إضافة إلى ذلك، فقد حدَّد عقوبة الردَّة بالموت متكئًا على مصادر تمثلت في «أحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم) حسب الرواية التي خرَّجها الجماعة[*] عدا مسلم، ورواية ابن أبي شيبة وعبد الرزاق عن عكرمة عن ابن عباس» (٤٦)، «ورواية البخاري ومسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه بحسب ما عزا صاحب (**سبُل السلام**)» (٤٧). إضافة إلى ذلك استشهد بالقرآن في عرض عواقب الردَّة: الآية ٢١٧ من

---

ernment of Malaysia (Decided 28 December 2005, K. L. High Court Originating Summons No. = R1-24-102-2005) Malaysian Bar Council Website, <http://www.malaysianbar.org.my/bar_news/beritâbadan_peguam/re_everest_moorthy_.html> (accessed 14 September 2009).

(٣٢) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر، ١٩٨٩، ج ٦، ص١٧٣.

(*) **الجماعة**: مصطلح حديثي يُشار به إلى أصحاب الكتب الستة: البخاري ومسلم في الصحيحين، والترمذي والنَّسائي وابن ماجه وأبي داود في سننهم، بالإضافة إلى أحمد بن حنبل في مُسنده. (المحرر).

سورة البقرة: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾، والآية ٤٨ من سورة النساء: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾. وخلص من هذه الإحالة النظرية على المصادر الفقهية التي شملت ثُلثَ حكمه القضائي إلى نتيجة مفادها أن «جمهور **العلماء**» مُجمِعٌ على أن الردَّة جريمة تستوجب إقامة الحدِّ، وهو «الحكم بالموت» (٥٠). وخلافًا للإحالات القرآنية التي استُخدمت في المحكمة المدنية خلال مناقشة قضية لينا جوي، لا نجد هنا ذكرًا للحرية الدينية ولا للعقوبات المعمول بها في ظلِّ قانون الدولة، والتي هي أخفُّ وطأة بكثير من الموت.

وقد ضمَّن كلا القاضيين حُجَجهما مباحثَ فقهية وشرعية، لكن لم تتوفر المحاكم المدنية ولا الشرعية على نسق منتظم من المحاجَجات القانونية الإسلامية والقرآنية يُستند إليها لإصدار الحكم. أو بعبارة أخرى: لم تؤدِّ أكثر الإحالات إلى القانون الإسلامي في كلتا المحكمتين أية أدوار على مستوى تقرير الحكم القضائي. على سبيل المثال، كانت الإحالات القرآنية في قضية لينا جوي سردًا لا صلة له بالقرار الدستوري، بينما لم يمكن تطبيق المداولات الفقهية في قضية نيونيا طاهر حول إنفاذ عقوبة الردَّة في الراحلة. ويُعدُّ الجدل في مسألة الردَّة - داخل أروقة المحاكم الماليزية - مؤشرًا بدرجة أقل على التسامح الديني في إطار قانون الدولة باعتباره مسرحًا (لتجسيد) الشرعية الإسلامية والتفوق المالاوي من جانب الدولة والمحاكم الفيدرالية. ولا تعني تسميته مسرحًا أن أصوِّر هذا الحيِّز من السياسة وحده في قالب مسرحي؛ إذ إن هامش الحرية المنطقي والخطابي الذي أباحته هذه المحاكم لنفسها، والتي لا تنفك عن الاحتجاج على قيودها، قد أظهر رؤى عامة متنفِّذة لما يمكن أن تكون عليه الدولة الماليزية، وقدَّم تصويرًا دقيقًا للتعبئة الاجتماعية والسياسية حول هذه المسألة.

تشكُّل الدولة المسلمة: تعزيز الهوية المالاوية في الدولة المسلمة

إن ما كان مهمًّا للغاية في سياسات التحرير الماليزية من الحكم الكولونيالي هو احتفاظ سلاطين مالايا بصورتهم، بوصفهم حماة للإسلام ولمنزلة المالاويين الخاصة في جميع ولايات الفيدرالية الجديدة. وقد أثرت

سيرورات تشكُّل الدولة في الأفراد المسلمين وفي المفاهيم الناشئة للدولة المسلمة معًا، لتُسهم في التأسيس لمعنى أن تكون مسلمًا، ولما هو ضروري كي تكون الدولة مسلمة. لقد كان أفراد النُّخب المسلمة ومضمون سياسات الدولة مكونين مهمين في سياق السياسة الكولونيالية، كما امتلكت السياسات التي عرَّفت «المسلم» و«الإسلام» بطرق مميزة ـ لمقدرتها على تأمين الموارد وتوزيعها ـ القدرة على التأثير في تعريف المسلم لذاته بصورة مناقضة حتى لهذه التصنيفات.

وفي حين حملت القضيتان المعاصرتان اللتان نناقشهما هنا تبعات على نفوذ النُّخبة، لم يكن لأيٍّ من القضيتين صلة بأفراد النُّخبة؛ إذ أصبحت قضية الهوية المسلمة في ماليزيا المعاصرة قضية عامة. وعليه، فإن ما يبدو سؤالًا بسيطًا للوهلة الأولى نوعًا ما ـ متى، تحديدًا، يكفُّ المرء عن كونه مسلمًا؟ ـ اتضح أنه ينطوي على مضامينَ قانونية مهمة. فلنُعِد صياغة السؤال بطريقة أخرى: كيف يصبحُ التغيير في انتماء أحدهم الديني **بالفعل** ردَّة **بحكم القانون**؟ من الواضح أنه ليس يكفي ببساطة ـ وفق رؤية الدولة الماليزية ـ أن يغيِّر أحدهم أسلوبَ حياته أو هويته الطائفية، بل إن الدولة وضعت عراقيلَ جدية في طريق تغيير الوضع الديني. لم يكن أسلوب حياة نيونيا طاهر لعقود عاشتها بصفتها صينية بوذية كافيًا بالنسبة إلى الدولة كي تجزم بأنها ـ بحكم القانون ـ لم تكن مسلمة، الأمر الذي أوضحته شهادة عائلتها. ولعل القول بردَّتها أصبح ممكنًا سياسيًّا واجتماعيًّا حين توفيت. وعليه، فالحديث عن عقوبتها كان لأغراض تعليمية ونظرية.

يلقي هذا السؤال الضوء على الأهمية الإدارية والبيروقراطية للقانون في الحياة اليومية للمسلمين المعاصرين، ويوضح أبعادًا جندرية للقضيتين لم تكن ملحوظة من قبل في ماليزيا. وهنا، على غرار السجالات الكولونيالية حول الأحوال الشخصية والدولة، يتمحور الدين والإثنية والسلطة الحكومية حول الأسرة والنساء. ترجع حاجة لينا جوي لتغيير اسمها ودينها في بطاقة هويتها إلى رغبتها في الزواج من خطيبها المسيحي، وهو أمر لم يكن ليُسمح به إن كانت لا تزال مسلمة. أما نيونيا طاهر فقد رغبت في أن تدفن إلى جوار زوجها البوذي وفقًا للأعراف البوذية الصينية، وهو أمر لم يكن ليُسمح به إن كانت مسجلة في سجلات الدولة بصفتها مسلمة. وتحاجج بعض الجماعات

المؤيدة بأن هذه القضايا توضح بجلاء مشكلة عدم المساواة في المواطَنة تحت القانون، ليس فقط بالنسبة إلى الماليزيين المسلمين غير المالاويين، بل بالنسبة إلى النساء المسلمات كذلك. وربما يكون عبء الهوية الإثنية والدينية أشدَّ وطأة على النساء منه على الرجال في ماليزيا، وعلى النساء المسلمات أكثر من غيرهنَّ، ما يستدعي إخضاع فرضية الأفضلية الإثنية للمالاويين في ماليزيا لمزيد من البحث والتمحيص.

لقد عالج الشطر الأكبر من الحكم أولًا مسألة المطالب الدستورية للمدَّعية، ولعل هذا القرار يكشف أكثر عن الأسلوب الذي عولجت به مسألة الولاية القضائية للدولة فيما يخصُّ الإسلام والإثنية، منه عن الحكم القضائي الذي أفضى إليه. ثمة مسألة واحدة عالجها القاضي ببعض التفصيل، وهي العلاقة بين الدستور الذي يقضي بحرية الدين (القانون ١١ (١) من الدستور الفيدرالي) وموقع الإسلام في الدولة الماليزية: «إن المدَّعية مهووسة بالشطر الأول من المادة ١١ (١) في الدستور الفيدرالي، وقد فسَّرته بناءً على مضمونه العام، معتقدة أن الشطر المذكور من القانون ١١ (١) يمنحها الحقَّ في اعتناق الدين الذي تشاء وممارسة شعائره» (٢٤٧). لقد بنى القاضي محاججته على أن ما ينصُّ عليه القانون من أنه ١١ (١): «لكل شخص الحقُّ في اعتناق دينه وممارسته»، لا يمكن قراءته بشكل مستقل عن البنود اللاحقة له، وفيها: لكل مجتمع متدين الحقُّ في إدارة شئونه الخاصة (١١ (٣))، نشر العقيدة الدينية بين المسلمين أمر يمكن تنظيمه (١١ (٤)). إضافة إلى ذلك، ينصُّ البند ١١ (٥) على التالي: «لا تُجيز هذه المادة أيَّ قانون يتعارض مع أيِّ قانون عام يتعلق بالنظام العام، والصحة العامة، والأخلاق».

وقد استند القاضي في حُجته لتفنيد ادَّعاءات لينا جوي، إلى أن حرية الدين منصوصٌ عليها لكل الماليزيين بحكم الدستور، لكن في حالة المسلمين ثمة متطلبات إضافية للقانون الشرعي ينبغي عليهم مراعاتها؛ ذلك أن «حرية التحوُّل عن الإسلام فيما يخصُّ المسلم رهنٌ باستيفاء متطلبات إضافية؛ أي: القوانين الشرعية المتعلقة بهذه القضايا. ومن شأن هيكلية كهذه فقط أن تدعم «سلاسة الأعمال في النظام» (٢٥٧). وما يعنيه الجمع مع المادة ١٦٠ (٢): «الشخص، ما دام أنه/ ها مالاوي، ومعرَّف بوصفه مالاويًّا بحسب المادة ١٦٠ (٢)، فلا يمكن للشخص المذكور التخلِّي عن دينه/ ها

على الإطلاق. يبقى المالاوي بحسب المادة ١٦٠ (٢) ضمن حظيرة المعتقد الإسلامي حتى مماته/ ها» (٢٧١). وقد حاججت المدَّعية بأنه: بما أنها لم تعُد مسلمة بل مسيحية؛ فهي لم تعد خاضعة للولاية القضائية للمجلس الديني الإسلامي أو القانون الشرعي. وقد خالفها القاضي استنادًا إلى حُجج تتعلق بالنظام الإداري والعام، وبشكل أكثر دقَّة، إلى ما يحظى به الإسلام من «موقع ومكانة مميزين» في الدستور؛ إذ تنصُّ المادة ٣ (١) على أن «الإسلام هو دين الفيدرالية، لكن يمكن اعتناق الأديان الأخرى وممارستها بسلام وتناغم في أيٍّ جزء من الفيدرالية». واقتبس من مقالات تعود لفاعلين قانونيين وسياسيين، إضافة إلى أحكام قضائية في المحاكم المدنية كي يدعم حجته (٢٥١). وعليه، فلا أفضلية لحرية الدين في الدستور على ذلك الالتزام.

وبحسب القاضي، فإن حقوق المالاويين تؤخذ في الاعتبار بوصفهم مواطنين، من ناحية الخطاب على الأقل إن لم يكن من ناحية القانون، بما يتناسب مع مصالح الدولة. والسماح للمسلم بترك الإسلام من طرف واحد «سيخلق فوضى وبلبلة للسلطة الحاكمة المسئولة عن شئون الإسلام والجماعة المسلمة، وبالمحصلة عن الجماعة غير المسلمة ككل. وفي رأيي، يمثِّل ذلك تهديدًا للنظام العام، ولا يمكن أن تكون هذه هي غاية السلطة التشريعية التي صاغت الدستور الفيدرالي والقانون» (٢٤٩). إن حقَّ الجماعة في إدارة شئونها الخاصة استلزم أن يكون تحوُّل المدعية عن الإسلام مسجلًا لدى المجلس الديني الإسلامي، وإغفالها لذلك له تبعاتٌ لا تتوقَّف عليها فحسب، بل تطال إدارة الولاية والنظام العام كذلك.

تنبني المحاججة هنا على أساس أن حرية الدين منصوصٌ عليها لكل الماليزيين بحكم الدستور، لكن في حالة المسلمين ثمة متطلبات إضافية لـ«القانون الشرعي» ينبغي عليهم مراعاتها. و«حينما تُفسَّر [الأحكام المذكورة آنفًا] بتناغم، فالنتيجة الحتمية هي أن حرية التحوُّل عن الإسلام فيما يتعلق بالمسلم رهنٌ باستيفاء متطلباته؛ أي القوانين الشرعية في هذه المسائل» (٢٥٧). غير أن هذه المتطلبات ـ وفقًا للقاضي ـ هي إثنية بالأساس: «المالاوي يبقى بحسب المادة ١٦٠ (٢) ضمن حظيرة المعتقد الإسلامي حتى مماته/ ها»[٣٣]. وبعد تأكيده على أن الأسس القانونية لرفض

---

(٣٣) مجلة قانون ماليزيا المعاصر ٦ (٢٠٠٤): ٢٧١.

ادعاءات لينا جوي كانت دستورية وليست دينية، ذهب القاضي إلى توضيح الأساس المنطقي للجانب الدستوري: هناك رابط لا ينفصم بين دين الإسلام والخانة الإثنية للمالاوي. لقد كانت المحكمة المدنية، وليس الإسلامية، هي من حاجج في شأن التلازم الوثيق بين الإثنية والدين لضرورة الحفاظ على رؤية خاصة للدولة الماليزية؛ دولة تتوقف هويتها على التوتر بين الهوية المالاوية/المسلمة صاحبة الامتياز، ونوع خاص من العلمانية غير الليبرالية، وسيادة منقسمة تأخذ طابعًا رسميًّا أكثر فأكثر على يد المحاكم.

في الحكم القضائي الخاص بنيونيا طاهر، ارتبطت الدولة الفردية المسلمة بقضايا الإثنية والانتماء الاجتماعي. واستهلَّ قاضي المحكمة الشرعية حكمه بالعِرْق، واشتمل نصُّ الحكم على قضايا الأسرة والجندر، ثم اختتمه بتحديد الدين. **أولًا**: حدَّد القاضي: «أن العِرْقَ مالاويٌّ كما هو مقيَّد في السجلات... تقدِّم هذه الوثائق بلا ريب دليلًا أوليًّا على أن نيونيا بنت طاهر تنتمي للعرق المالاوي، وقد وُلدت ونشأت في تامبين، نجري سامبيلان» (٩). وكما حدث في قضية لينا جوي، أشار القاضي هنا أيضًا إلى تعريف «المالاوي» وفق الدستور: «شخص يعتنق الإسلام دينًا، ويتحدث اللغة المالاوية بحكم العادة، ويلتزم العُرْف المالاوي» (١٠). ويقضي البند ٥ من قانون الأسرة الإسلامية[٣٤]، بأن تحديد الوضع الديني للفرد يتقرَّر «وفقًا لمعايير السمعة العامة، دون السعي بأي حال إلى التشكيك في الإيمان، والمعتقدات، والعادة، والسلوك، والطابَع، والأعمال، أو الاشتباه بفرد كهذا» (١١). واستنادًا إلى هذه المعطيات، أصدر القاضي حكمه بأن نيونيا طاهر كانت «على دين الإسلام» (١٢)، وأنها تخضع بجدارة للولاية القضائية للمحكمة الشرعية العليا في نجري سامبيلان.

ويتعلق النسق الثاني من الأسئلة بالوضع الديني للراحلة وقت وفاتها؛ هل كانت مرتدَّة؟ وكيف ارتدَّت؟ يميط الدليل اللثامَ عن آليات عمل دائرة الشئون الإسلامية في نجري سامبيلان، والأسلوب الذي اتبعته في معالجة قضايا الردَّة في العقد السابق لظهور قضايا الردَّة الشهيرة. في عام ١٩٨٦، باشرت دائرة الشئون الإسلامية وقاضي المحكمة في منطقة ألور غاجا،

---

(٣٤) SPP/N/3: Sejarah dan Adat Negri Sembilan.

ملقًا، تحقيقًا في الوضع الديني لنيونيا بنت طاهر تحت عنوان «معاشرةُ رجل صيني، نيونيا طاهر/تشيانغ مينغ». وعرض التقرير تفاصيلَ عن تاريخ طاهر؛ وتزوجها تشيانغ مينغ، والحيثيات الأخرى التي تشير إلى خروجها ليس فقط عن الإسلام، بل أيضًا عن الهوية المالاوية: «منذ تزوجها الرجل الصيني عاشت بصفتها صينية؛ تعظِّم الأصنامَ وتأكل الخنزير... منعزلة عن المجتمع المالاوي... وقد تزوج جميع أبنائها صينيين/ات» (١٨ ـ ١٩). وبمعيار الأواصر العائلية، نُشِّئت الراحلة «على يد جدِّها الصيني المتحوِّل عن دينه». وفيما يخصُّ الزواج ونتائجه، فإن الأبناء معرَّفون كصينيين وتزوجوا صينيين/ات. وبناءً على طراز مسكنها وموقعه، وعلى اسمها في الحقيقة: توحي نيونيا بامرأة تقف ـ من الزاوية الثقافية ـ في منطقة وسطى بين المالاويين والصينيين. لم تكن نيونيا طاهر مالاوية، ولم تسهم في التكاثر الاجتماعي للمجتمع المالاوي.

السطر الأخير المقتبس من التقرير هو الجزء الوحيد الذي يعالج بوضوح قضية الاعتقاد: «كان في بيتها صَنمٌ صيني وهي مقرَّةٌ بتعظيمها إياه» (١٩). وقد صرَّحت طاهر «بأنها ستتابع حياتها كصينية، وترغب حال وفاتها أن تُدفن كصينية» (١٨). لم يبدُ أن التقرير قد تطرق إلى مناقشة مسألة **الارتداد** بوضوح، ولا يبدو أن إجراءً قد اتُّخِذ بحقِّ طاهر في ذلك الحين، قبل عشرين عامًا من وفاتها. قُدِّمت خلاصات التقرير فيما يخصُّ إمكانية عودتها إلى الإسلام في قالب اصطلاحي يشدِّد أكثر على الدمج بين الإثنية والدين: «بناءً على المظاهر الخارجية، لن تعود نيونيا طاهر إلى الإسلام؛ لأنها عاشت شطرًا طويلًا من عمرها صينية، وقد نُشِّئت منذ طفولتها على يد جدِّها الصيني على طريقة الصينيين، وانفصلت عن المجتمع المالاوي» (١٩).

وعززت الشهادات المقدَّمة من أبناء نيونيا طاهر تقرير عام ١٩٨٦، وقدمت صورة عن حياتها كبوذية من الناحية الدينية، وصينية من الناحية الثقافية. وقد عُرض الدليل وسُجِّل قرينةً لتدعيم شهادتهم بما في ذلك صور للعائلة، «كان هناك زجاجتان على طاولة الشراب (يُعتقد أنها مشروبات كحولية)» (٢٤)، وبيت المذبح في مكان سكنها، وصورة لقبر محفور إلى جوار مدفن زوجها الراحل، أُعِدَّ للراحلة. إضافة إلى ذلك، أدلى ابنها بشهادته موضحًا أن أمَّه قد تركت إقرارًا تقول فيه: «لا نيَّة لديَّ للعودة إلى

الإسلام، وأصرح هنا بأنني تركت دينَ الإسلام وسأستمر في العيش بصفتي صينية، وإن متُّ فإنني أرغب في أن أُدفن وفقًا للتقاليد الصينية». في هذه القضية، بالنسبة إلى نيونيا طاهر وإلى القاضي على السواء، أصبح الدين والعِرْقُ متواشجين إلى درجة يستحيل معها تمييز أحدهما عن الآخر، وعُدَّ إدراج طاهر في خانة عائلة صينية ومجتمع صيني دليلًا حاسمًا على خروجها من الإسلام، وعن الهوية المالاوية بالمحصلة.

وقد ربطَ الدستور الماليزي تعريف «المالاوي» الدولة المسلمة الفردية بالدولة المسلمة الحكومية بطرائق فريدة غير مسبوقة: العلاقة بين السلاطين والحكومة الفيدرالية، والتوازن بين تعزيز امتياز المالاوية وحقوق المواطنين غير المالاويين، وتوزيع موارد الدولة، وموقع الإسلام بوصفه دينًا للفيدرالية. وتؤكد تعقيبات المحاكم الفيدرالية فيما يخصُّ الصراعات الدستورية على تعقيد المسألة بدلًا من وضع حدٍّ لها؛ فبينما يدعم الدستور مبدأ الحرية الدينية للماليزيين، لا يشمل المالاويين بهذا الحقِّ. وللمفارقة، فإن المالاويين يحظون بحقوق تقلُّ عن غيرهم من المواطنين الماليزيين في دولة تميِّز حقوق المالاويين عن الآخرين، في قضايا القانون الإسلامي والهوية الطائفية. وتبيِّن هذه الحقيقة الحاجة إلى التفكير مجددًا في العلاقة بين الامتياز الإثني في القانون والآثار العميقة لمنطق الدولة العِرْقي في حياة مواطنيها. ويبدو أن الأفضلية الإثنية والدينية في القانون، سواء كانت لليهود في إسرائيل، أو الهندوس في الهند، أو المسلمين في ماليزيا؛ تُضعِف ـ في المقام الأول ـ استقلال من يضعونها على رأس أولوياتهم[٣٥].

لا يتوقَّف الأمر على ذلك، بل يبدو أن العمل على تعريف الدين ـ سواء تمَّ في الظاهر بواسطة دولة تسعى لتوفير الحرية الدينية، أو دولة تسعى إلى تقييدها ـ يحقِّق التأثير نفسه: إعطاء الأولوية لبعض الخبراء والنصوص على غيرها، وتعزيز هيمنة بعض التفسيرات دون أغلبها، وفي المقام الأول وضع الدين داخل نطاق سيطرة الدولة بشكل قطعي[٣٦]. ومنذ محاكمة لينا جوي،

---

(٣٥) يشير بارزيلاي Barzilai إلى أمر مماثل فيما يتعلق بالتشريعات اليهودية في إسرائيل على سبيل المثال.

(٣٦) Winnifred Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

كانت قضايا أخرى تتصل بالحرية الدينية لغير المسلمين بمثابة اختبار للتوازن بين الإسلام بوصفه دينًا للفيدرالية والحق في ممارسة أديان أخرى، وبذلت المحاكم إضافة إلى ذلك مساعيَ لتحديد لغة الحقوق الدستورية، وجوهر الأديان الأخرى غير الإسلام. وفي قضية أخرى دارت وقائعها حول استعمال غير المسلمين لفظ الجلالة «الله» للإشارة إلى الإله عام ٢٠٠٩ - في المنشورات المسيحية باللغة المالاوية على وجه الخصوص - صدرَ الحكم فيها أولًا لصالح الكنيسة الكاثوليكية، ثم نقضته محكمة الاستئناف[٣٧]. واتكأ حكم محكمة الاستئناف على حقوق الحكومة في حماية الإسلام والنظام العام، ولكن كما في قضية لينا جوي، ساقت المحكمة حُججًا تتعلق بدلالة النص المقدس، وهو في هذه القضية النص الخاص بالكاثوليكية الرومانية.

> بغية إتمام الإحاطة بجميع جوانب القضية، وبعد الاطلاع سريعًا على تاريخ لغة الكتاب المقدس، يتضح أن كلمة «الله» لا تظهر ولو مرة واحدة كاسم للإله... في العهد القديم. لا يظهر اسم «الله» ولو لمرة واحدة في العهد القديم أو الجديد، ولا توجد كلمة من هذا القبيل في العهد الجديد اليوناني. في عالَم الإنجيل، عُرف الإله دائمًا باسم «يهوه»... وبناءً على هذه الحقيقة التاريخية، يمكن أن نخلص إلى أن كلمة أو اسم «الله» ليست جزءًا أصيلًا من المعتقد أو العُرْفِ المسيحي الخاص بالكنيسة الكاثوليكية الرومانية تحديدًا. ولا أرمي هنا إلى تحويل هذه المحاكمة إلى دراسة مقارنة في الأديان... إضافة إلى ذلك، عليَّ القول بأن رفض الاعتراف بالفروقات الجوهرية بين الأديان سيكون إهانة لأديان العالم. ولنبدأ بذلك، يقتضي الأمر الاعتراف وجوبًا بالآلهة الخاصة بأتباعها، كما وردت في كتبهم المقدسة؛ مثل «يهوه» إله الكتاب المقدس، و«الله» إله القرآن الكريم، و«فيشنو» إله الفيدا المقدَّسة[٣٨].

---

(٣٧) "Titular Roman Catholic Archbishop of Kuala Lumpur v. Menteri Dalam Negeri and Kerajaan Malaysia," 31 December 2009, R1-25-28-2009, [2010] 2 MLJ 122.

نُظرت القضية أمام المحكمة الفيدرالية للقضاء المستأنف في ماليزيا، وصدر الحكم لصالح الحكومة في عام ٢٠١٤.

(٣٨) "Menteri Dalam Negeri & Ors v Titular Roman Catholic Archbishop of Kuala Lumpur," Civil Appeal No. W- 01- 1- 2010, 38-39.

ومع إكسابه اهتمامًا خاصًا بوصفه جزءًا من الحكم القضائي، يوحي المضمون السوسيولوجي والمقارن لهذا الاقتباس بما يبدو أنه مراعاةٌ بالغةٌ للأسلوب الذي اتُّبع من قِبل القضاة الكولونياليين البريطانيين في مساعيهم لاستجلاء فحوى أديان غريبة عنهم، لكنهم مضطرون للسيطرة عليها. ويتخذ هذا الاقتباس موقفًا فكريًّا كولونياليًّا، وسِيماهُ هي عَرَضٌ من أعراض النزعة التوسعية لدولة تلقي بظلالها على الدين، ولا يتوقف الأمر على الإسلام في هذه القضية، بل يطال المسيحية أيضًا. وينتهي هذا الخط الاستدلالي بالإحالة على العلاقة بين اللغة المالاوية والإسلام؛ فبما أن كلمَة «الله» ليست جزءًا أصيلًا من العقيدة الكاثوليكية؛ فلا يمكن للكنيسة الكاثوليكية المحاججة باستعماله استنادًا إلى قواعد الحرية الدينية، وباللغة المالاوية على وجه الخصوص، على ضوء الوضع الدستوري الذي حددته المادة ١٦٠ فيما يخصُّ العلاقة بين الإثنية المالاوية والدين الإسلامي.

لقد أقرَّت محكمة الاستئناف، في استنتاجها المستنِد إلى الأسس الدستورية، بأن تفسير الحرية أمر مشروط بالحاجة إلى «السلام والتآلف»، وبحماية موقع الإسلام بوصفه دينًا للفيدرالية[٣٩]. وقد عبَّرت الحكومة عن إعجابها بقرار المحكمة العليا الذي ينحاز - إلى حدٍّ ما - لحماية «الأمن العام والنظام العام» (٢١)، وحاجج مَن ترأس الجلسة بأن المادة ٣ (١) «كانت واحدة من ثمار العقد الاجتماعي الذي أبرمه آباؤنا المؤسِّسون» (٢٨)، وضمَّنوه هذه الكلمات: «في سلام وتناغم... لحماية قداسة الإسلام الذي هو دين البلاد، ولعزل أي تهديد للدين الإسلامي» (٢٩). يمكن تقييد حرية التعبير والحرية الدينية، وينبغي ذلك إن كان فيها مؤشرات على «إمكانية الإخلال بإيقاع الجماعة البشرية» (٣٣)؛ كذا حاجج القاضي متأسيًا بهذا المبدأ الذي نشأ في الهند[٤٠].

في هذه القضية وسواها، جرى الإفصاح عن القلق القانوني بشأن النظام العام وأفضلية الإسلام بوصفه دينًا للفيدرالية في سياق عنف وتهديد متفاقمين

(٣٩) القاضي الحاج محمد أباندي بن الحاج علي، محكمة الاستئناف في ماليزيا: «موجز الحكم»، ١٤ تشرين الأول/ أكتوبر.

(٤٠) ورد في:

Kishori Mohan Bera v The State of West Bengal [1972 (3) SCC845].

ضد الجماعات غير المسلمة وأماكن عبادتها، وقلق متصاعد إزاء التحوُّل الديني بين المسلمين. وتشدِّد المحاكمة على التهديدات المحتمَلة ـ وليس الفعلية ـ للنظام العام. وقد حفظت للحكومة مجالًا واسعًا للحرية فيما يتعلق بحماية النظام، وذلك من خلال إبقائها تقديرَ المسائل المتعلقة «بالأمن القومي» في حوزة السلطة التنفيذية، دون وجود «معيار إثبات يبرهن على أن القرار اتُّخذ على أساس الأمن القومي» (٣٥)[٤١]. ويكمن الاضطراب المحتمَل في أعمال الجماعات الدينية غير المسلمة و«البلبلة» التي قد تسببها للمسلمين المالاويين ـ وبحسب القاضي ـ في «أن أكثر التهديدات الممكنة والمرجحة للإسلام في هذه البلاد، تكمن في نشر دين آخر (كذا) بين أتباع الإسلام»[٤٢]. لطالما عُدَّت العلاقات بين الجماعات الدينية والإثنية في ماليزيا قضايا تخصُّ الأمن القومي. وتدلُّ اللغة والمنطق المعتمدان في قضية «الله» على أن السجالات حول الدين ـ دين غير المسلمين على نحو خاص ـ تجري مفصلتها على نحو متزايد بوصفها تهديدات للأمة. وبناءً على ذلك، تُمنح وكالات إنفاذ القانون والوكالات الحكومية سلطات واسعة عليها بشكل لا يكاد يختلف عن التعامل مع قضايا الإرهاب[٤٣].

لقد دشَّن عملٌ صدر مؤخرًا حول الدول المسلمة سبلًا متعدِّدة لسبر التشابك بين سيادة الدولة والعلمانية من جهة، ومصادر السلطة الإسلامية وفضاءات السياسة المسلمة من جهة أخرى. يُظهِر حسين عجرمة من خلال نقاشه لقضية **الحسبة** في مصر، «كيف تنحو العلمانوية نفسها إلى تحويل الدين إلى موضوع متعلق بالسياسة»، وهي سيرورة استقصيتها في ماليزيا.

---

(٤١) في هذا المنحى، استشهد القاضي بقضايا حديثة من المملكة المتحدة فيما يخص الأمن القومي:

A, X and Y v Secretary of State for the Home Department [2004] QB 335, and *R. v. Secretary of State for the Home Department, ex parte Hosenball* [1977] 3 AII E.R. 452.

شدَّد كلا الاستشهادين على أهمية الإيمان بأمن الوطن لتحديد التوازن الضروري بين الأمن القومي وحقوق الفرد، ولم تكن هذه القضايا قضايا حرية دينية على أية حال. تضمنت الأولى اعتقال أجانب تحت الاشتباه بالإرهاب، وتضمنت الثانية أيضًا أجنبيًّا تمَّ ترحيله تحت شبهة التجسس.

(٤٢) "Menteri Dalam Negeri & Ors v Titular Roman Catholic Archbishop of "Menteri Dalam Negeri & Ors v Titular Roman Catholic Archbishop of Kuala Lumpur," Civil Appeal No. W- 01-1- 2010.

(٤٣) انظر الهامش (٤١) أعلاه.

إضافة إلى ذلك، يُشير عجرمة إلى إمكانية أن تقوم السلطة العلمانية بالجمع بين أمرين ساد الاعتقاد بأنهما متعارضان، وهما: «حيِّزٌ للنقد المعياري والجدل يزداد اتساعًا، وتأكيد على سيادة الدولة في الحياة الاجتماعية يزداد قوة»[٤٤]. وفي عمله عن «ماليزيا المعاصرة»، يوضح تامر مصطفى أن التناقض المزعوم بين «العلماني» و«الإسلامي» لا يخفق فقط في استيعاب الطرق المهمة التي «قوّضت» الأسلمة بواسطتها التقليد القضائي الإسلامي، وذلك ما حاجج به باحثون في القانون الإسلامي مثل وائل حلّاق حول استيلاء الدولة الحديثة على القانون الإسلامي بشكل أكثر عمومية، بل إن الانقسام الثنائي بين علماني وإسلامي، وحقوق ليبرالية وقانون إسلامي، أمرٌ راسخ الحضور في دول مثل ماليزيا[٤٥]. ويرى جيريمي مينتشيك Jeremy Menchik في عمله حول «القومية المتدينة» في أندونيسيا، أن «التعصب وبناء الدولة هما جزء من سيرورة تأسيس متبادل»[٤٦]. إن الصراعات القضائية والتعريفية هي عملياتُ خَلْق للدلالات القانونية بشكل رئيس، وقد أظهرت هذه القضايا المعاصرة أن الإبهام القضائي، والصراع التعريفي، والتشابك بين الإثنية والدين، تستمر جميعًا في إنتاج مجالات جديدة لتوسيع نطاق القانون في إطار الدين، وتوسيع نطاق الدين في إطار القانون، وتوسُّع تدخل العديد من أجهزة الدولة في شئون هي شئون حياتية في المقام الأول. وفي السعي لفهم تكاثر النزاع بشأن الدين، ليس فقط في العالم الإسلامي، بل في أمريكا الشمالية وأوروبا، وأمريكا اللاتينية وأفريقيا كذلك ـ لعله من الأهمية بمكان رؤية الجهود المبذولة لتوضيح الدين، وتعريفه، وتفسيره عبر القانون من زاوية علاقات التدعيم المتبادلة بين الديني والقانوني، أكثر منها

---

(٤٤) Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt*, pp. 30-31.

(٤٥) Tamir Moustafa: "Judging in God's Name: State Power, Secularism, and the Politics of Islamic Law in Malaysia," *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 2 (2013), p. 16, and "Liberal Rights versus Islamic Law? The Construction of a Binary in Malaysian Politics," pp. 798-799.

(٤٦) Jeremy Menchik, "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia," *Comparative Studies in Society and History, vol.* 56, no. 3 (2014), pp. 591 and 611.

ويحاجج مينتشيك بأن «الصراعات حول التجديف تنعكس على جهود المجتمع المدني المسلم الهادفة إلى تحديد نموذج أولي للقومية والتسامح، والتي تحاول في الوقت نفسه تجنب قوالب العلمانوية الليبرالية أو الثيوقراطية» (ص٥٩٥).

حلولًا قانونية لمعضلات اجتماعية؛ معتقد في القانون، وقانون في المعتقد معًا في حَبْكة مشتركة[٤٧].

خلاصة: الدولة المسلمة وسياسة الإشكال

ربما أصبحت سياسات التعريف والهيمنة على المجتمعات المسلمة من خلال إرساء دول قوية وحقائق صلبة أكثر صلة بالموضوع اليوم، كما أصبحت المشكلة الرئيسة للسيطرة الكولونيالية مسألة أساسية بالنسبة إلى الدولة المعاصرة. ومن هذا الباب، تكتسب السجالات حول طبيعة القانون الإسلامي، وإدماجه في الدولة والجهاز الحكومي معًا، صبغة «السوسيولوجية الأوليَّة protosociology». حينئذ ـ كما هو الآن ـ «كان حكم القانون توليفة شائعة في متاع أيديولوجي ربط القانون بالوجدان العام والنظام العام على السواء»[٤٨]. إن ما بدأ بوصفه عملية تشريع متغطرسة من جانب الدولة الكولونيالية ـ أعني خلْق حيِّز محدود للإسلام ولكنه حيِّزٌ سيادي ـ أصبح مكوِّنًا رئيسًا في سلطة النُّخبة المحلية. ومن ثَمَّ، تجد الدولة المسلمة المعاصرة نفسها بين شقي رحى؛ فهي تمارس الحكم من خلال عدد من التركات الراسخة للدولة الكولونيالية الرسمية، بما فيها التهميشُ المؤسَّسيُّ للإسلام، غير أنها، في إقامتها سلطانها، مستندة إلى رمزية الإسلام المحورية.

وعلى امتداد العمر الطويل للقانون، كانت الولاية القضائية سيفًا ذا حدَّين، ليس في ماليزيا وحدها، بل في عدَّة دول أخرى أيضًا، ذات بيروقراطيات ونُظم قضائية إسلامية. وفي حين يخوِّل هذا القانونُ الإسلامي المبَقْرَط، الذي تتولى الدولة إدارته وتطبيقه، والذي يسود في شطر كبير من العالم المسلم ما بعد الكولونيالي اليوم ـ الدولة ولاية قضائية على الحياة الخاصة، والأسرة، ومجال العبادة والشعائر، وتعريف المسلم، والمسائل المماثلة، فهو يجعل الدولة أيضًا مسئولة عن حكم هذا القانون ومعتمدة على صيانته باستمرار. ولم يعُد في وسعها، بعد أن استدمجت القانون الإسلامي

---

(٤٧) John Comaroff, "Reflections on the Rise of Legal Theology: Law and Religion in the 21st Century," *Social Analysis*, vol. 53, no. 1 (Spring 2009), p. 194.

(٤٨) Michael Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," in: David Arnold and Peter Robb eds., *Institutions and Ideologies: A SOAS South Asia Reader* (London: Curzon, 1993), p. 10.

في نطاقها تجنُّب كونها طرفًا في الصراعات المستمرة حول تعريف الإسلام والمسلمين(٤٩). إن الصيانة اليومية للقانون الذي توضحه المصطلحية ـ القانونية (منطوق القانون، الكلام باسم القانون) في عدد من الدول المسلمة، تستدعي بالنتيجة حماية الحدود على عدَّة جبهات، من أجل تعزيز الزعم بتمثيل الإسلام والمسلمين، وتدعيم سلطة حكومة الدولة وقدرتها وتشريعاتها، والحفاظ على أهلية الخطاب المعتمَد فيما يتعلق بحداثة الدولة وشرعيتها. ولكلٍّ من هذه المصطلحات ـ القانونية دعائمُ خطابية يسود العلاقة بينها شيءٌ من التوتر، وحينئذ تكشف علاقة النسب بين الإسلام والدولة بصورة روتينية عن تصدعاتِها ووَهَنِها، بينما تؤكد في الوقت ذاته على لزوميتها وحصانتها.

إننا نرى في الأعمال التي تتناول القانون الإسلامي اليوم ـ ليس من زاوية ولائه للفقه أو تقنينه للأحكام الإسلامية ببساطة ـ معالم النزاع التي بدأ بها هذا الكتاب، والتي تحدَّدت على أساسها حدودٌ ودولٌ جديدة. ويبدو أن هيمنة القانون والدولة باتت مؤكدة داخل هذه الحدود والدول الجديدة، لكن في أعقاب الحركة الثورية وانهيار عدد من الدول في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، برزت أسئلةٌ ومخاوفُ جديدة. في ماليزيا، كما في الهند، وبنغلاديش، وباكستان ـ وفي مصر، وتركيا، وتونس، وبصورة متزايدة في بلدان تقع وراء النطاق المتعارف عليه لمفهوم «العالَم المسلِم» ـ لا تزال العلاقة بين الهوية المسلمة الفردية وطبيعة الدولة محطَّ خلاف. إن «القانون الإسلامي» في هذه الدول هو أكثر من مجرَّد دائرة بين عدَّة دوائر أخرى، وأكثر من مجرَّد رمز يوظَّف لتحقيق منفعة سياسية؛ إنه سيرورة متواصلة ودينامية حبلى بالمضامين الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية. وفي هذه السيرورة، يغدو سؤال: «من المعنيُّ بالقانون؟» مهمًّا ـ إن لم يكن أكثر من ذلك ـ من سؤال: «أي قانون؟». هذه الأسئلة هي إضافة إلى المشروع المتنامي في دراسة سياسات القانون الإسلامي: في أيِّ مجالات الحياة المسلمة يكون القانون الإسلامي خامدًا أو غائبًا؟ ما هي المواثيق

---

(٤٩) Talal Asad, "Trying to Understand French Secularism," in: Hent deVries and Lawrence E. Sullivan, eds., *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World* (New York: Fordham University Press, 2006).

والصراعات السياسية التي تكفل المطالبات بالحضور أو الغياب؟ وما هي الركائز المؤسَّسية والاجتماعية التي تستند إليها؟ وأي نوع من الأفراد ذلك الذي تطالب به؟ وكيف يمكن لهذا الفرد مخاطبة القانون والكلام باسم القانون؟

إن السعي لفهم القانون الإسلامي بوصفه حيِّزًا إشكاليًّا يوسِّع الإمكانات التحليلية لهذا المشروع لتحري أسس «الأسئلة النوعية التي تبدو قمينة بالسؤال وضروب الأجوبة المستحَقَّة عليها»[٥٠]؛ لأن المسلمين ليسوا مجرَّد ورثَة للتركة، بل عناصر مشاركة في تكوين الدولة الحديثة منذ ابتدائها. إن الإحساس المأسوي الذي يشخصه ديفيد سكوت على أنه جزءٌ لا يتجزَّأ من الظرف ما بعد الكولونيالي، ليس ذلك الذي يحرك المسلمين بين ثنائيات الأصالة الإسلامية والحداثة، ولا هو ذلك الذي يقتضي ضمنًا نهاية فكر الشريعة ومفصلة الفقه. ولا تمثل ظروف الريبة، والتوتر، والتوظيف التاريخي العميق، التي تميز جزءًا كبيرًا من الصراع والسجال الإسلامي اليوم ـ سلسلة من الإخفاقات التي ينبغي تذليلها، بل تركات بحاجة دائمة إلى التقييم[٥١]. وبقدر ما يوجد شيء يمكن اعتباره حداثة مسلمة قد تلعب دورًا بوصفها شرطًا لإمكانية النهوض بمستقبل جديد، ينقلب هذا الشيء إلى ما كان موجودًا بين يدينا طوال الوقت: توظيفات متواصلة للتناصِّ، ومهارة في قراءة ما بين السطور، وطلاقة في لغات متعدِّدة تتعلق بالسلطة والأصالة أدت ـ في أغلب الأحيان ـ دورًا في مجابهة النزعة السلطوية للتقنين والتمدية.

وقد تسببت المجابهة مع الكولونيالية في السياسة الـمُمَأسَسَة للإشكالية، ثم أُنتجت هذه السياسة من خلال سياسات قضائية متواصلة، وحُفظت عبر استثمارات محلية مستمرة في الدولة المسلمة بوصفها مصلحة فردية وجمعية، وهي الضامن لديمومة سياسات القانون الإسلامي. إضافة إلى ذلك، تدلِّل الطبيعة الهجينة لهذا القانون وهذه الدول على نهج تلعب فيه الإشكالية على الدوام دورًا سياسيًا منتِجًا في المستقبل؛ سياسة قانونية إسلامية بوصفها مسألة تخصُّ مفاوضات النُّخبة على المستوى المحلي، لكنها متداخلة بشدَّة

---

(٥٠) David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), p. 4.

(٥١) المصدر نفسه، ص٢٠ ـ ٢١.

مع الشبكات الدينية والاقتصادية والسياسية على مستوى العالم؛ سياسة قانونية إسلامية شديدة التذبذب، توظِّف لغة الدولة وسلطتها في صراعها للحفاظ على قيمها ونهجها وممثليها؛ سياسة قانونية إسلامية فاعلة على عدَّة مستويات، مثل: تعليم خبرائها وتثقيفهم، ولغة الدولة ومؤسَّساتها، وفي استراتيجيات الناشطين والمعارضين، إضافة إلى أنها لا تتقيَّد بنصِّ القانون على الإطلاق.

ثمة سياسات للقانون الإسلامي، وهي مثيرة للنزاع، وتقوم على شبكات محلية وتدفُّق عالمي للأفكار، والمصادر، والبشر؛ إنها نمطية، وثيقة الصلة بظروف تكوينها وبالحنين إلى حكم إسلامي مثالي ودولة حديثة تنويرية؛ وهي كذلك ديناميكية، تتغذى على المصالح، والاستراتيجيات، والفرص المتغيِّرة، والتحالفات المتقلِّبة بين الجماعات المسلمة وغير المسلمة، داخل الدولة وخارجها. وهي أخيرًا متتابعة؛ تحركها معتقدات فردية عميقة بالقانون الذي وإن كان يحبط الرغبة في العدالة البسيطة، فإنه يحمل وعدًا بالصلاح على هدي الوحي الرباني.



المراجع

كتب

البشري، طارق. **الحوار الإسلامي العلماني**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.

الزحيلي، وهبة. **الفقه الإسلامي وأدلته**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩.

السرّاج، رشدي. **كتاب مجموعة القوانين الشرعية**. يافا: مطبعة الحرم التجارية، ١٩٤٤.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. تحقيق وتقديم محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

دوريات

البشري، طارق. «الصراع القائم الآن هو بين الديمقراطية والحكم والانقلاب العسكري وليس بين الإخوان ومعارضيهم». **الشروق**: ١٠/٧/٢٠١٣.

عبده، محمد. «القوة والقانون». **المنار**: مج ٢، ١٨٩٩.

Books

Abou el Fadl, Khaled. *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: A Contemporary Case Study*. Austin, TX: Dar Taiba, 1997.

Adil, Buyong. *Sejarah Terengganu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002.

Agrama, Hussein. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2012.

Ahmad, Aziz. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857- 1964*. London: Oxford University Press for the Royal Institute of International Affairs, 1967.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Ahmed, Rafiuddin *The Bengal Muslims 1871- 1906*. Delhi; Oxford: Oxford University Press, 1988.

Andaya, Leonard. *The Kingdom of Johor, 1641- 1728*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975.

Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

An-Naim, Abdullahi. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

________. *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*. London: Zed, 2002.

Alavi, Seema. *The Sepoys and the Company: Tradition and Transition in Northern India, 1770- 1830*. Delhi: Oxford University Press, 1995.

Arnold, David and Peter Robb (eds.). *Institutions and Ideologies: A SOAS South Asia Reader* London: Curzon, 1993.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Redwood City, CA: Stanford University Press, 2003.

________. *Thinking about Secularism and Law in Egypt*. Leiden: ISIM, 2001. (ISIM Occasional Paper)

Awang, Muhammad Kamil. *The Sultan and the Constitution*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.

Awang, Ridzuan. *Undang- undang Tanah Islam: Pendekatan Perbandingan [The Land Law of Islam: A Comparative Approach]*. Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.

Al-Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*. New York: Verso, 1993.

Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamā' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.

Barkey, Karen. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008.

Barlow, H. S. *Swettenham*. Kuala Lumpur: Southdene, 1995.

Barzilai, Gad. *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities, Law, Meaning, and Violence*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2003.

Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.

Bayly, C. A. *Indian Society and the Making of the British Empire*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Becker, A. and Aram Yengoyan (eds.). *The Imagination of Reality: Essays in South East Asian Coherence Systems*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Co., 1981.

Bentley, Jerry H., Renate Bridenthal, and Anand A. Yang (eds.). *Interactions: Transregional Perspectives on World History*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Benton, Lauren. *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*. New York: Cambridge University Press, 2002. (Studies in Comparative World History)

Bernstein, Jeremy. *Dawning of the Raj: The Life and Trials of Warren Hastings*. Chicago, IL: Ivan R. Dee, 2000.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Boix, Carles and Susan Stokes (eds.). *Oxford Handbook of Comparative Politics*. New York: Oxford University Press, 2007.

Borham, Abdul Jalil. *Majalah Ahkam Johor: Kod Undang- Undang Sivil Islam Kerajaan Negeri Johor 1331h/1913m* [Majalah Ahkam Johor: The Islamic Civil Code of the State of Johor, 1331H/1913AD]. Johor: Universiti Teknologi Malaysia Skudai, 2002.

Bose, Sugata. *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Blunt, Wilfrid. *The Future of Islam*. London: Kegan Paul, Trench and Co., 1882.

Broadley, Alexander M. *How We Defended Arabi Pasha and His Friends*. London: Chapman and Hall, 1884.

Brown, Nathan. *Constitutions in a Non-constitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government*. Albany, NY: State University of New York Press, 2002. (SUNY Series in Middle Eastern Studies)

________. *The Final Draft of the Iraqi Constitution: Analysis and Commentary*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2005.

________. *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

Browne, Stephen. *Edmund Burke and the Discourse of Virtue*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993.

Buang, Salleh. *Sejarah Undang- Undang Malaysia: Kes dan Material* [The History of Malaysian Law: Cases and Material]. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.

Burgess, Michael. *The British Tradition of Federalism*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1995.

Burke III, Edmund. *The Complete Works of the Right Honourable Edmund Burke*. Rev. ed. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1866.

________ (ed.). *The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam*. Berkeley, CA: University of California Press, 2014.

Calhoun, Craig J. [et al.]. *Lessons of Empire: Imperial Histories and American Power*. New York: New Press, 2006.

Cannadine, David. *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Cannon, Byron. *Politics of Law and the Courts in Nineteenth Century Egypt*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.

Chakravarti, Uma. *Rewriting History: The Life and Times of Pandita Ramabai*. New Delhi: Kali for Women, 1998.

Charrad, Mounira. *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Berkeley, CA: University of California Press, 2001.

Christmann, Andreas and Jan- Peter Hartung (eds)., *Islamica: Studies in Memory of Holger Preissler (1943- 2006)*. New York: Oxford University Press, 2010. (*Journal of Semitic Studies*, Suppl. no. 26)

Codell, Julie (ed.). *Power and Resistance: The Delhi Coronation Durbars*. Ahmedabad: Mapin, 2012.

________ and D. S. Macleod (eds.). *Orientalism Transposed: The Impact of the Colonies on British Culture*. Vermont: Ashgate, 1998.

Cohn, Bernard. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. (Princeton Studies in Culture/Power/History)

Cole, Juan I. *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement*. Cairo: American University in Cairo, 1999.

Colebrooke, H. T. *Essays on the Religion of the Hindus, 1860*. London: Williams and Norgate, 1862.

Comaroff, Jean and John L. Comaroff. *Ethnicity, Inc*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009.

________ and ________. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Cone, Carl B. *Burke and the Nature of Politics: The Age of the French Revolution*. Lexington: University of Kentucky Press, 1964.

Cormack, Bradin. *A Power to Do Justice: Jurisdiction, English Literature, and the Rise of Common Law, 1509- 1625*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008.

Cowan, C. D. *Nineteenth- Century Malaya: The Origins of British Political Control*. London London: Oxford University Press, 1961. (Oriental Series)

Cromer, Evelyn B. *Modern Egypt*. New York: Macmillan, 1960.

Curtin, Philip. *Cross- Cultural Trade in World History*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984.

Dalrymple, William. *The Last Mughal: The Fall of a Dynasty*. London: Bloomsbury, 2006.

Darian-Smith, Eve and Peter Fitzpatrick. *Laws of the Postcolonial: Law, Meaning, and Violence*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1999.

Davis, C. Colin. *Warren Hastings and Oude*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

deVries, Hent and Lawrence E. Sullivan (eds.). *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*. New York: Fordham University Press, 2006.

Dirks, Nicholas. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

________. *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

DuBois, Thomas David (ed.). *Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Dudoignon, Stephane A., Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi (eds.). *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. London: Routledge, 2006. (New Horizons in Islamic Studies)

Eickelman, Dale. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin, TX; London: University of Texas Press, 1976.

________ and James Piscatori. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Eisgruber, Christopher L. and Andras Sajo (eds.). *Global Justice and the Bulwarks of Localism: Human Rights in Context*. Leiden: Martinus Nijhoff, 2005.

Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Libraries, 2012.

Engel, David M. *Code and Custom in a Thai Provincial Court*. Tucson: University of Arizona Press, 1978.

Esmeir, Samera. *Juridical Humanity: A Colonial History*. Redwood City, CA: Stanford University Press, 2012.

Feiling, Keith *Warren Hastings*. Hamden, CT: Archon Books, 1967.

Feldman, Noah. *Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Fitzpatrick, Peter. *Modernism and the Grounds of Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001. (Cambridge Studies in Law and Society)

________. *The Mythology of Modern Law*. London: Routledge, 1992.

Foucault, Michel. *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-74*. Edited by Jacques Lagrange and translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Fyzee, Asaf A.A. *Outlines of Muhammadan Law*. Delhi: Oxford, 1974.

Galston, Miriam. *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Garrett, H. L. O. (ed.). *Trial of Diwan Mul Raj*. Punjab: Punjab Government Record Office Publications, 1932.

________. *Trial of Raja Lal Singh*. Punjab: Punjab Government Record Office Publications, 1933.

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971.

________. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983,

Gerber, Haim. *Islamic Law and Culture, 1600- 1840*. Boston: Brill, 1999. (Studies in Islamic Law and Society)

Gilmartin, David. *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*. Berkeley, CA: University of California Press, 1988. (Comparative Studies on Muslim Societies)

Ginsburg, Thomas. *Judicial Review in New Democracies: Constitutional Courts in East Asia*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.

Glissen, J. (ed.). *La Rédaction des Coutumes dans le Passé et dans le Présent*. Brussels: Les Ïd. de l'Institut de Sociologie, 1962.

A Glossary of Judicial and Revenue Terms, from the Arabic, Persian, Hindustani, etc. London: Allen, 1855.

Gomez, Edmund (ed.). *The State of Malaysia: Ethnicity, Equity and Reform.* London: Routledge, 2004.

Green, A. H. (ed.) *In Quest of an Islamic humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi.* Cairo: American University in Cairo Press, 1984.

Green, Nile. *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840- 1915.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011.

Guha, Ranajit. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

________. *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement.* Paris: Mouton, 1963.

Gullick, J. M. *Malay Society in the Late Nineteenth Century: The Beginnings of Change.* Singapore: Oxford University Press, 1987. (East Asian Historical Monographs)

________. *Rulers and Residents: Influence and Power in the Malay States, 1870-1920.* Singapore: Oxford University Press, 1992. (South-East Asian Historical Monographs)

Hallaq, Wael. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

________. The *Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament.* New York: Columbia University Press, 2012.

________. *The Origins and Evolution of Islamic Law.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005. (Themes in Islamic Law)

________. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations.* New York: Cambridge University Press, 2009.

Hastings, Warren. *Mr. Hastings' Review of the State of Bengal.* London: G. Kersey, 1796.

Hefner, Robert W. *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011.

________ and Patricia Horvatich (eds.). *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Southeast Asia.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

________ and Muhammad Qasim Zaman (eds.). *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Hegel, Georg W. F. *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction.* Trans. H. B. Nisbet. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975.

Hibbert, Christopher. *The Great Mutiny: India, 1857*. London: Allen Lane, 1978.

Hirschkind, Charles and David Scott. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and and His Interlocutors*. Berkeley, CA: Stanford University Press, 2006.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Holt, M., Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.). *The Cambridge History of Islam*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.

Hooker, M. B. *Islamic Law in South- East Asia*. Singapore: Oxford University Press, 1984.

________. *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*. Oxford: Clarendon, 1975.

Hooker, Virginia and Norani Othman (eds.). *Malaysia: Islam, Society and Politics*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

Hunt, Alan. *Explorations in Law and Society: Toward a Constitutive Theory of Law*. New York: Routledge, 1993.

Husain, Mahdi. *Bahadur Shah II and the War of 1857 in Delhi with its Unforgettable Scenes*. Delhi: Atma Ram and Sons, 1958.

Ismail, Aziz. *The Construction of Belief: Reflections on the Thought of Mohamed Arkoun*. Edited by Abdou Filali-Ansary. London: Saqi, 2013.

Jalal, Ayesha. *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam Since 1850*. London; New York: Routledge, 2000.

James, Lawrence. *Raj: The Making and Unmaking of British India*. New York: St. Martin's Press, 1998.

Johansen, Baber. *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill, 1999.

Jusoh, Hamid. *The Position of Islamic Law in the Malaysian Constitution*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.

Kandiyoti, Deniz. *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.

Karpat, Kemal. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press, 2001.

Katznelson, Ira and Helen Milner (eds.). *Political Science: State of the Discipline*. New York: Norton, 2002.

Keith, A. Berriedale (ed.). *Speeches and Documents on Indian Policy, 1750-1921*. London: Oxford University Press, 1922.

Kessler, Clive S. *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan, 1838-1969*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

Khan, Sayyid Ahmad. *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans: Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queenб*. Lahore: Lahore Premier Book House, [n. d.].

Khare, R. S. (ed.). *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999.

Kozlowski, Gregory C. *Muslim Endowments and Society in British India*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985. (Cambridge South Asian Studies)

Krishna, Gopal (ed.). *Contributions to South Asian Studies*. Delhi: Oxford University Press, 1979.

Kuhonta, Erik, Dan Slater, and Tuong Vu (eds.). *Southeast Asia in Political Science: Theory, Region, and Qualitative Analysis*. Redwood City, CA: Stanford University Press, 2008.

Laffan, Michael Francis. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. New York: RoutledgeCurzon, 2003. (SOAS/Routledgecurzon Studies on the Middle East)

Larson, Gerald J. (ed.). *Religion and Personal Law in Secular India: A Call to Judgement*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001.

Lau, Martin and Faris Nasrallah (eds.). *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*. Leiden: Brill, 2010.

Lazarus-Black, Mindie and Susan F. Hirsch. *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance, After the Law*. New York: Routledge, 1994.

Lev, Daniel S. *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Berkeley, CA: University of California Press, 1972.

Lim, Teck Ghee. *Origins of a Colonial Economy*. Penang, Malaysia: Universiti Sains Malaya, 1976.

Lombardi, Clark. *Islamic Law as State Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Sharia into Egyptian Constitutional Law*. Leiden: Brill, 2006.

Mahmood, Tahir. *Muslim Personal Law: Role of the State in the Sub-Continent*. Delhi: Vikas Pub. House, 1977.

Mallampali, Chandra. *Christians and Public Life in Colonial South India, 1863-1937: Contending with Marginality*. London: RoutledgeCurzon, 2004.

Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. (Princeton Studies in Culture/Power/History)

________. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Mantena, Karuna. *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

Marshall, P. J. *Bengal: The British Bridgehead*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

________. *The Impeachment of Warren Hastings*. London: Oxford University Press, 1965.

________. *The Writings and Speeches of Edmund Burke, Volume 7: India: The Hastings Trial, 1789- 1794*. Oxford: Clarendon, 2000.

Masud, Muhammad Khalid, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen (eds.). *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Maxwell, W. E. *Memorandum on the Introduction of a Land Code in the Native States in the Malay Peninsula*. Singapore: Government Printers, 1894.

Mehta, Uday Singh. *Liberalism and Empire: Nineteenth Century British Liberal Thought*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999.

Merry, Sally Engle. *Colonizing Hawai'i: The Cultural Power of Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000. (Princeton Studies in Culture/Power/History)

Messick, Brinckley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993. (Comparative Studies on Muslim Societies)

Metcalf, Thomas. *The Aftermath of Revolt: India, 1857- 1870*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965.

________. *Ideologies of the Raj*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994.

________. *Imperial Connections: India in the Indian Ocean Arena, 1860- 1920*. Berkeley, CA: University of California Press, 2007.

________. *Islam in South Asia in Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

________. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860- 1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

________. *Land, Landlords, and the British Raj: Northern India in the Nineteenth Century*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979.

________. *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar* [Heavenly Ornaments]. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Migdal, Joel S. *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001. (Cambridge Studies in Comparative Politics)

Mill, James. *History of British India,* ed. with continuation. London: Baldwin, 1840- 1846.

Milne, R. S. and Diane K. Mauzy. *Politics and Government in Malaysia.* Vancouver: University of British Columbia Press, 1980.

Milner, A. C. *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule.* Tucson: Association for Asian Studies by the University of Arizona Press, 1982.

Misra, B. *The Judicial Administration of the East India Company in Bengal, 1765- 1782.* Delhi: Montilal Banarsidass, 1961.

Mitchell, Timothy. *Colonising Egypt.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988. (Cambridge Middle East Library)

Mommsen, W. A. and J. A. DeMoor (eds.). *European Expansion and Law: The Encounter of European and Indigenous Law in Nineteeth and Twentieth Century Africa and Asia.* Oxford: Berg, 1992.

Moon, Penderel. *Warren Hastings and British India.* New York: Collier Books, 1962.

Moore, Erin. *Gender, Law, and Resistance in India.* Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1998.

Moore, R. J. *Tradition and Politics in South Asia.* New Delhi: Vikas, 1979.

Morgan, Kimberly and Ann Orloff (eds.). *The Many Hands of the State: Theorizing Political Authority and Social Control.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2017.

Motadel, David. *Islam and the European Empires.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

Mukherjee, Ramkrishna. *The Rise and Fall of the East India Company.* New York: Monthly Review Press, 1974.

Mutalib, Hussin. *Islam and Ethnicity in Malay Politics.* Singapore: Oxford University Press, 1990.

Nadarajah, Nesamalar. *Johore and the Origins of British Control, 1895- 1914.* Kuala Lumpur: Arenabuku, 2000.

Nair, Janaki. *Women and Law in Colonial India: A Social History.* New Delhi: Kali for Women, 1996.

Nasir, Jamal J. *The Islamic Law of Personal Status.* Leiden: Brill, 2002.

Newbigin, Eleanor. *The Hindu Family and the Emergence of Modern India: Law, Citizenship and Community*. Cambridge, MA: University of Cambridge Press, 2013.

Noorani, A. G. *Indian Political Trials 1775-1947*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Norton, J. B. *The Administration of Justice in South India*. Madras: [n. pb.], 1953.

Nourse, Joseph E. *The Maritime Canal of Suez, from its Inauguration, 17 November 1869, to the Year 1884*. Washington, DC: G.P.O., 1884.

Parkinson, C. Northcote. *British Intervention in Malaya, 1867- 1877*. Singapore: University of Malaya Press, 1960.

Peletz, Michael G. *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002. (Princeton Studies in Muslim Politics)

Perak. *The Laws of Perak: Orders in Council and Enactments Passed by the State Council 1877- 1896*. Taiping: Printed at the Perak Government Printing Office, 1899.

Peters, F. E. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Porter, Andrew and W. Roger Louis (eds.). *The Oxford History of the British Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Quraishi, Asifa and Frank Vogel (eds.). *The Islamic Marriage Contract*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

Risso, Patricia. *Merchants and Faith: Muslim Culture and Commerce in the Indian Ocean*. Boulder, CO: Westview, 1995.

Robinson, Ronald and John Gallagher and Alice Denny (eds.). *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism*. London: Macmillan, 1970.

Roff, William R. *Bibliography of Malay and Arabic Periodicals Published in the Straits Settlements and Peninsular Malay States 1876- 1941*. With an Annotated Union List of Holdings in Malaysia, Singapore and the United Kingdom, London Oriental Bibliographies. London: Oxford University Press, 1972.

________. *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*. London: Croom Helm, 1987.

________. *Kelantan: Religion, Society, and Politics in a Malay State*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975.

________. *The Origins of Malay Nationalism*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997. (Yale Southeast Asia Studies)

________. *Studies on Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: NUS Press, 2009.

Rose, Lawrence. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989. (Lewis Henry Morgan Lectures)

Rudolph, Lloyd I. and Susanne Hoeber Rudolph. *The Modernity of Tradition: Political Development in India*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967.

Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.

________. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Sarat, Austin and Thomas Kearns (eds.). *The Fate of Law*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1991.

Schacht, J. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

Schickler Eric. *Disjointed Pluralism: Institutional Innovation and the Development of the US Congress*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006.

Scott, David. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* Durham, NC: Duke University Press, 2004.

Scott, James C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998. (Yale Agrarian Studies)

________. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Scott, Joan Wallach. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Shapiro, Martin. *Courts: A Comparative and Political Analysis*. Chicago, IL: University of Chicago, 1986.

Sikand, Yoginder. *Bastions of the Believers: Madrasas and Islamic Education in India*. New Delhi: Penguin, 2005.

Sinha, Mrinalini. *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*. New Delhi: Kali for Women, 1997.

Skeat, Walter W. *Malay Magic: Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*. London: Macmillan, 1953.

Skovgaard- Petersen, Jakob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta*. Leiden: Brill, 1997.

Starr, June. *Law as Metaphor: From Islamic Courts to the Palace of Justice*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.

________. and Jane Fishburne Collier. *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989. (Anthropology of Contemporary Issues)

Stocking, George W. (Jr.) (ed.). *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1991.

Stokes, Eric. *The Peasant and the Raj*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1978.

Streeck, Wolfgang and Kathleen Thelen (eds.). *Beyond Continuity: Institutional Change in Advanced Political Economies*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Strong, Traci B. *Politics without Vision: Thinking without a Banister in the Twentieth Century*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2012.

Sullivan, Winnifred. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Sweet, Alec Stone. *Governing with Judges: Constitutional Politics in Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Swettenham, Frank Athelstane. *British Malaya; an Account of the Origin and Progress of British Influence in Malaya*. London: J. Lane, 1906.

Tageldin, Shaden. *Disarming Words: Empire and the Seductions of Translation in Egypt*. Berkeley, CA: University of California Press, 2011.

Tagliacozzo, Eric. *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree*. Redwood City, CA: Stanford University Press, 2009.

Thelen, Kathleen and James Mahoney (eds.). *Explaining Institutional Change: Ambiguity, Agency, and Power*. New York: Cambridge University Press, 2010.

The Trial of Muhammed Bahadur Shah. Lahore: Punjab Government Record Office Publications, 1932.

Turnbull, Patrick. *Warren Hastings*. London: New English Library, 1975.

Turner, Bryan. *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

Uberoi, Patricia (ed.). *Social Reform, Sexuality, and the State.* New Delhi: Sage, 1996.

Utvik, Bjørn Olav and Knut Vikør (eds.). *The Middle East in a Globalized World.* Bergen: Nordic Society for Middle Eestern Studies, 2000.

Vetch, R. H. *Life of Lieut-General the Hon. Sir Andrew Clarke.* London: John Murray, 1905.

Vikør, Knut S. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law.* New York: Oxford University Press, 2005.

Wathelet, J. A. et R. G. Brunton. *Codes Egyptiens et lois usuelles en vigueur en Egypte.* Cairo: Impr. Noury, 1939.

Weitzman, Sophia. *Warren Hastings and Philip Francis.* Manchester: Manchester University Press, 1929.

Whelan, Frederick G. *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996.

White, Adam (ed.). *The Everyday Life of the State: A State- in- Society Approach.* Seattle: University of Washington Press, 2012.

Winstedt, Richard Olof. *The Constitution of the Colony of the Straits Settlements and of the Federated and Unfederated Malay States.* London: Royal Institute of International Affairs, 1931.

Works of Edmund Burke, vol. II. London: Bell, 1894.

Ziadeh, Farhat Jacob. *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt.* Palo Alto, CA: Hoover Institution on War, Revolution, and Peace, Stanford University, 1968.

Zubaida, Sami. *Law and Power in the Islamic World.* London: I. B. Tauris, 2005.

Periodicals

Abu-Lughod, Ibrahim. "The Transformation of the Egyptian Elite: Prelude to the Urabi Revolt." *Middle East Journal*: vol. 21, no. 3, Summer 1967.

Abu Odeh, Lama. "Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt." *Oxford University Comparative Law Forum*: vol. 3, 2004.

Adil, Mohamed and Mohamed Azam. "Law of Apostasy and Freedom of Religion in Malaysia." *Asian Journal of Comparative Law*: vol. 2, no. 1, 2007.

Allen, Charles. "The Hidden Roots of Wahhabism in British India." *World Policy Journal*: vol. 22, no. 2, Summer 2005.

Benton, Lauren. "Colonial Law and Cultural Difference: Jurisdictional Politics and the Formation of the Colonial State." *Comparative Studies in Society and History*: vol. 41, no. 3, July 1999.

Bradley, Francis. "Sheikh Da'ud Al- Fatani's Munyat al-Musalli and the Place of Prayer in 19th- Century Patani Communities." *Indonesia and the Malay World*: vol. 41, no. 120, July 2013.

Brown, Nathan J. "Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective." *Law and Society Review*: vol. 29, no. 1, 1995.

_______. "Legible Pluralism: The Politics of Ethnic and Religious Identification in Malaysia." *Ethnopolitics*: vol. 9, no. 1, March 2010.

_______. "The Precarious Life and Slow Death of the Mixed Courts of Egypt." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 25, 1993.

_______. "Retrospective: Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective." *Law and Society Review*: vol. 29, no. 1, 1995.

_______. "Sharia and State in the Modern Muslim Middle East." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 29, no. 3, 1997.

Cain, P. J. "Character and Imperialism: The British Financial Administration of Egypt, 1878- 1914." *Journal of Imperial and Commonwealth History:* vol. 34, no. 2, June 2006.

Clifford, Hugh. "An Expedition to Kelantan and Trengganu: 1895." *MBRAS*: vol. 34, no. 1, 1961.

Cohn, Bernard S. "The Command of Language and the Language of Command." *Subaltern Studies*: vol. 4, 1985.

_______. "History and Anthropology: The State of Play." *Comparative Studies in Society and History:* vol. 22, 1980.

_______. "The Initial British Impact on India: A Case Study of the Benares Region." *Journal of Asian Studies*: vol. 19, no. 4, 1960.

Collier, David and James Mahone. "Insights and Pitfalls: Selection Bias in Qualitative Research." *World Politics*: vol. 49, no. 1, October 1996.

Collier, Jane. "Intertwined Histories: Islamic Law and Western Imperialism." *Law and Society Review*: vol. 28, no. 2, 1994.

Comaroff, John. "Reflections on the Rise of Legal Theology: Law and Religion in the Twenty- First Century." *Social Analysis*: vol. 53, no. 1, Spring 2009.

Cover, Robert M. "The Supreme Court 1982 Term- Foreword: Nomos and Narrative." *Harvard Law Review*: vol. 97, no. 4, 1983.

Current Law Journal Malaysia: vol. 6, 2004.

Dirks, Nicholas. "From Little King to Landlord: Property, Law, and the Gift under the Madras Permanent Settlement." *Comparative Studies in Society and History*: vol. 28, no. 2, 1986.

Fahmy, Khaled. "The Anatomy of Justice: Forensic Medicine and Criminal Law in Nineteenth- Century Egypt." *Islamic Law and Society:* vol. 6, no. 2, 1999.

_______. "Law, Medicine and Society in Nineteenth- Century Egypt." *ègypte/ Monde arabe*: Première série 34, 1998.

Fisher, Michael. "The Resident in Court Ritual, 1764- 1858." *Modern Asian Studies*: vol. 24, no. 3, 1990.

Galanter, Marc. "Why the "Haves" Come Out Ahead: Speculations on the Limits of Legal Change." *Law and Society Review*: vol. 9, 1974.

Goldberg, Ellis. "Tariq al-Bishri and Constitutional Revision." *Nisr al-Nasr: Occasional Thoughts on Middle Eastern and US Politics*: 15 February 2011.

Griffiths, John. "What Is Legal Pluralism?." *Journal of Legal Pluralism*: vol. 4, 1986.

Hallaq, Wael. "Was the Gate of Ijtihad Closed?." *International Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 16, no. 1, March 1984.

Hamayotsu, Kikue. "Crises of Identity in PAS and Beyond: Islam and Politics in Post 8 March Malaysia." *Round Table*: vol. 99, no. 407, April 2010.

Harlow, Barbara. "Sappers in the Stacks: Colonial Archives, Land Mines, and Truth Commissions." *Boundary 2:* vol. 25, no. 2, 1998.

Harper, T. N. "The Politics of the Forest in Colonial Malaya." *Modern Asian Studies*: vol. 31, 2013.

Hasian, Marouf (Jr.). "Nostalgic Longings and Imaginary Indias: Postcolonial Analysis, Collective Memories, and the Impeachment Trial of Warren Hastings." *Western Journal of Communication*: vol. 66, no. 2, Spring 2002.

Hirschman, Charles. "The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology." *Sociological Forum*: vol. 1, no. 2, Spring 1986.

Huda, Shahnaz. "Anglo- Mohammedan and Anglo- Hindu Law: Revisiting Colonial Codification." *Bangladesh Journal of Law*: vol. 7, nos. 1-2, 2003.

Hussin, Iza. "A Discussion of Wael Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament." *Perspectives on Politics:* vol. 12, no. 2, June 2014.

_______. "Misreading and Mobility in Constitutional Texts: A Nineteenth Century Case." *Indiana Journal of Global Legal Studies* (Symposium: Regulatory Translations: Expertise, Uncertainty and Affect in Transnational Legal Fields): vol. 21, no. 1, 2014.

_______. "The Pursuit of the Perak Regalia: Law and the Making of the Colonial State." *Law and Social Inquiry*: vol. 32, no. 3, 2007.

________. "Textual Trajectories: Re-reading the Majalah and Constitution in 1890s Johor." *Indonesia and the Malay World*: vol. 41, no. 120, 2013.

Jalal, Ayesha. "Review: R. J. Moore, *Endgames of Empire: Studies of Britain's Indian Problem* by R. J. Moore (1988)." *Journal of Asian Studies:* vol. 49, no. 2, 1990.

Kugle, Scott Alan. "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia." *Modern Asian Studies*: vol. 35, no. 2, May 2001.

Laffan, Michael Francis. "The New Turn to Mecca: Snapshots of Arabic Printing and Sufi Networks in Late- Nineteenth Century Java." *Revue des Mondes Musulmans et de la Mediterranee*: vol. 124, no. 2, 2008.

Lijphart, Arend. "Comparative Politics and Comparative Method." *American Political Science Review*: vol. 65, no. 3, 1971.

________. "The Comparable- Cases Strategy in Comparative Research." *Comparative Political Studies*: vol. 8, 1975.

Mamdani, Mahmood. "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform." *Social Research*: vol. 66, no. 3, 1999.

Manzoor, Parvez. "Legal Rationality vs. Arbitrary Judgement: Re-examining the Tradition of Islamic Law." *Muslim World Book Review*: vol. 21, no. 1, October-December 2000.

Masud, M. Khalid. "The Doctrine of Siyasa in Islamic Law." *Recht van de Islam:* vol. 18, 2001.

Mattei, Ugo. "A Theory of Imperial Law: A Study on US Hegemony and the Latin Resistance." *Indiana Journal of Global Legal Studies,* vol. 10, 2003.

McCann, Michael W. "Legal Tactics and Everyday Resistance: A Political Science Assessment." *Studies in Law, Politics, and Society*: vol. 15, Winter 1996.

Menchik, Jeremy. "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia." *Comparative Studies in Society and History*: vol. 56, no. 3, 2014.

Merry, Sally Engle. "Legal Pluralism." *Law and Society Review*: vol. 22, no. 5, 1988.

Messick, Brinckley. "Just Writing: Paradox and Political Economy in Yemeni Legal Documents." *Cultural Anthropology*: vol. 4, no. 1, 1989.

________. "Property and the Private in a Sharia System." *Social Research:* vol. 70, no. 3, Fall 2003.

Milner, Anthony. "Inventing Politics: The Case of Malaysia." *Past and Present*: vol. 132, 1991.

Mohamed, M. "Making Majority, Undoing Family: Law, Religion and the Islamization of the State in Malaysia." *Economy and Society*: vol. 39, no. 3, August 2010.

Morris, Edward E. "Imperial Federation: A Lecture for the Victorian Branch of the Imperial Federation League." *Melbourne: Victorian Review*: 28 August 1885.

Moustafa, Tamir. "Islamic Law, Women's Rights, and Popular Legal Consciousness in Malaysia." *Law and Social Inquiry*: vol. 38, 2013.

_______. "Judging in God's Name: State Power, Secularism, and the Politics of Islamic Law in Malaysia." *Oxford Journal of Law and Religion,* vol. 2, 2013.

_______. "Liberal Rights versus Islamic Law? The Construction of a Binary in Malaysian Politics." *Law and Society Review*, *Law and Social Inquiry*: vol. 47, 2013.

Mowat, R. C. "From Liberalism to Imperialism: The Case of Egypt 1875-1887." *The Historical Journal:* vol. 16, no. 1, March 1973.

Musa, Hashim. "The Terengganu State Legal Text of 1911 Analysis of Islamic Influence in Statecraft and the Authority of the Ruler in a Malay State." *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities*, vol. 20, no. 3, 2012.

Peters, Rudolph. "From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Sharia Is Codified." *Mediterranean Politics*: vol. 7, no. 3, special issue on "Shaping the Current Islamic Refomation," edited by B. A. Roberson, 2002.

_______. "Muhammad al- _Abbas al- Mahdi (D. 1897), Grand Mufti of Egypt, and His 'al- Fatawa al- Mahdiyya.'" *Islamic Law and Society*: vol. 1, no. 1, 1994.

Queen Victoria's Journals: vol. 64 (1 January 1875- 29 February 1876).

Rahbar, Mohammad Daud. "Shah Wali Ullah and Ijtihad." *Muslim World*: vol. 45, 1955.

Rankin, G. C. "Civil Law in British India before the Codes." *Law Quarterly Review*: vol. 58, 1942.

Reid, Anthony. "Nineteenth Century Pan- Islam in Indonesia and Malaysia." *Journal of Asian Studies*: vol. 26, no. 2, 1967.

Roff, William R. "The Malayo- Muslim World of Singapore at the Close of the Nineteenth Century." *Journal of Asian Studies*: vol. 24, no. 1, November 1964.

________. "Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937," *Comparative Studies in Society and History*: vol. 25, no. 2, 1983.

Rosen, Lawrence. "Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System." *Law and Society Review*: vol. 15, no. 2, 1980.

Santos, Boaventura de Sousa. "Law: A Map of Misreading: Toward a Postmodern Conception of Law." *Journal of Law and Society*: vol. 14, 1987.

Schlch, Alexander. "The "Men on the Spot" and the English Occupation of Egypt in 1882." *The Historical Journal*: vol. 19, no. 3, September 1976.

Shaham, Ron. "Judicial Divorce at the Wife's Initiative: The Shari'a Courts of Egypt, 1920- 1955." *Islamic Law and Society:* vol. 1, no. 2, 1994.

Sharafi, Mitra. "The Marital Patchwork of Colonial South Asia: Forum Shopping from Britain to Baroda." *Law and History Review*: vol. 28, no. 4, 2010.

Skocpol, Theda and Margaret Somers. "The Use of Comparative History in Macrosocial Inquiry." *Studies in Society and History:* vol. 22, no. 2, 1980.

Stephens, Julia. "The Phantom Wahhabi: Liberalism and the Muslim Fanatic in Mid-Victorian India." *Modern Asian Studies*: vol. 47, no. 1, January 2013.

Stilt, Kristen. ""Islam Is the Solution": Constitutional Visions of the Egyptian Muslim Brotherhood." *Texas International Law Journal*: vol. 46, 2010.

________. "Islamic Law and the Making and Remaking of the Iraqi Legal System." *George Washington International Law Review*: vol. 36, 2004.

Streets, Heather. "Orientalism Transposed: The Impact of the Colonies on British Culture (review)." *Victorian Studies*: vol. 43, no. 1, 2000.

"Symposium: Constitutional Transitions in the Middle East." *International Journal of Comparative Law*: vol. 11, no. 3, July 2013.

Tambe, Ashwini. "Colluding Patriarchies: The Colonial Reform of Sexual Relations in India." *Feminist Studies*: vol. 26, no. 3, Fall 2000.

Taylor, E. N. "Malay Family Law." *JMBRAS*: vol. 5, pt. 1, 1937.

Tedeschi, Guido. "Personal Status and Statut Personnel." *McGill Law Journal*: vol. 15, no. 3, 1969.

Tignor, Robert. "The "Indianization" of the Egyptian Administration under British Rule." *American Historical Review*: vol. 68, no. 3, April 1963.

Twining, William. "Social Science and Diffusion of Law." *Journal of Law in Society*: vol. 32, 2005.

Van Vollenhoven, Cornelis. "Families of Language and Families of Law." *Illinois Law Review:* vol. 15, 1921.

Voll, John. "Islam as a Special World System." *Journal of World History*: vol. 5, no. 2, 1994.

Yaduvansh, Uma. "The Decline of the Role of the Qadis in India, 1793- 1876." *Studies in Islam*: vol. 6, 1969.

Yusuf, K. M. "The Judiciary in India under the Sultans of Delhi and the Mughal Emperors." *Indo- Iranica:* vol. 18, 1965.

Zeghal, Malika. "Competing Ways of Life: Islamism, Secularism and Public Order in the Tunisian Tradition." *Constellations*: vol. 20, no. 2, 2013.

Theses

Ariff, Abdul Aziz bin Mohamad. "Undang- Undang Islam Di Kedah Sebelum Penjajahan Inggeris: Satu Penilaian Sejarah." (Thesis: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1996-1997).

Hashmi, Shakila Tabassum. "The Trial of Bahadur Shah: Representation and Reality in Mughal India," (BA Thesis, Department of History, National University of Singapore, 1999).

Jantan, Sahari. "Mesyuarat Kerajaan Johor 1895- 1914 [the Johor State Council 1895- 1914]." (Thesis, Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur, 1975).

Wood, Leonard. "Islamic Legal Revivalism in Egypt: The Reception of European Law and Foundations of Modern Arab Legal Thought." (PhD Dissertation, Harvard University, 2011).

Papers

Cohn, Bernard. "The British and the Mughal Court in the 17th Century." (Chicago, IL: Special Collections Research Center, University of Chicago Library, 1977).

Richland, Justin. "On Perpetuity: Juris-dictional Chronotopes and the Transcendent Immanence of Law and Tradition." (Unpublished paper prepared for American Bar Foundation, Chicago, IL, 17 October 2012).

Primary Documents

C3285. Federated Malay States Residents Report 1883.

C4192. Perak Council Minute.

CO 273/70. Testimony of Mr. Dorville, British- appointed tax collector, June 21, 1876.

CO 273/87. Transcripts of the Inquiry into the Murder of J. W. W. Birch: Testimony of Native Witnesses.

CO 273/88. Birch to Colonial Office, December 14, 1874 and April 2, 1875.

CO 882/4/22. Supplementary Correspondence Straits Settlements 1873- 1884.

CO 883/3/72. Straits Settlements Government Gazette Extraordinary: Singapore, Saturday, March 25, 1876.

CO Secret 39. 1878. Letter to Governor of Straits Settlements re: Maharaja of Johor.

CO Secret 41. 1878. Letter from Governor of Straits Settlements.

Correspondence relating to the Land Revenue System of the Straits Settlements, 1837- 1844. No. 36: Letter from Commissioner of Lands to the Colonial Secretary. Singapore, October 3, 1883.

Parliament. "Reports from Committees of the House of Commons." Great Britain: House of Commons, East Indies, 1772- 73; reprinted 1804.

Perak. 1905. Laws of Perak: 1:1877- 01, 2:1901- 03. Kuala Lumpur.

Punjab Government Record Office. "The Trial of Muhammed Bahadur Shah." Lahore: Punjab Government Record Office, 1932.

Victoria's Proclamation, 1 November 1858. British Library: BL/Mss_Eur_D620.

Law Reports

P/PEG 7: Legal Reports on Ordinances 1896- 1910

A Digest of Reported Cases, FMS

Legal Reports

P/Peg: Commentaries of the Indian Penal Code 1860

Conference of Rulers:

P/MR1: Minutes of the Session of Chiefs, FMS 1897

P/MR2: Proceedings of Durbar, FMS, 1939

P/KH 3: Privy Council Practice in relation to the Federation of Malaya 1958

P/PTG 6: Instructions to Land Officers (cd also be 4): 1911

P/PTG 4: A short treatise on registration of titles in FMS, JK Innes 1907- 1913

P/P 3: Federal Council Records

P/P 4: Federal Legislative Council Records

P/SP 2: Annual Departmental Reports FMS, UFMS

P/PER 2: Census Malaya 1891- 1957

SS13: Acts and Ordiances of Legis Council 1867

W/Misc: The Penang Riots Reports 1867

Arkib Diraja:

ARA/1/3: Proclamation of the Perak State Council

ARA/1/6: Award of an Honorary Companion of the Most Distinguished order of

St Miachel and St George by Queen Victoria to Raja Idris of Perak. 22.10.1884

ARA/1/7: "Hon Knight Comdr" to Sultan Idris of Perak 1.6.1892

ARA/1/8: "Hon Grand Cross" by King Edwrad to Sultan Idris of Perak. 20.3.1901

ARA/1/9: Letter appointing WE Maxwell to the Perak State Council

ARA/1/10: "Perkahwinan Puteri Sulong Sultan Perak": Khutbah nikah YAM Raja

Nazhatul Shima Ibnati Sultan Idris Almutawakil Shah dgn YM Syed Oman bin

Ali Alsagoff

ARA/1/58: Salasilah Datok Changkat Piatu Orang Kaya Kaya Panglima Kinta

Seri Amar Bangsa Diraja

ARA/1/59: Surat Asal Kuasa Penghulu Perak 21.4.57

ARB/1: Commission granted by HH Sultan Abdul Samad to the Selangor State

Council delivered in 1876

references 343

ARB/18: Surat kuasa dpd Sultan Abd Samad kdp Raja Kahar (I:his son) untuk

memrima wang dari taukeh Chan sebanayak $8960.64 (1881)

ARB/19: Surat dpd Gov Jervois kpd Raja Kahar, anakanda Sultan Abdul Samad

Selangor meminta supaya Raja Mahadi tidak diberi pertolongan atau kebenaran

masuk ke Selangor

ARB/119: Kenyataan cadangan Sultan Selangor kep Majlis Raja- Raja Melayu

Bersekutu dlm tahum 1936 bagi mengadakan kapal terbang perang

ARB/129: Surat dpd Sultan Abd Samad Selangor kpd Sir Andrew Clark untuk

melantik Frank Swettenham sbg Penolong Residen di Selangor. 18.6.1875.

ARC/8: Hikayat Pahang

ARD/1- 9: Catitan harian Tengku Zainal Abidin b Tengku Kundor (1894- 1912)

ARD/13: Salinan surat dpd Raja Kelantan kpd Robert W Duff; Slainan surat dpd

Abdul Mutalib ibni raja kadir (raja negeri thai) kpd Robert william duff 6hb

rejab 1320

ARD/14: Satu catitian mengenai masalah sengketa atas takhta kelantan dlm abad ke18- 20

ARD/15: Satu salinan surat yang telah dihantar oleh Raja Kelantan (tuan Long Senik b tuan Kundor) kpd Gov Inggeris di singapura kira2 dlm tahun 1908/9

membantah diatas perjanjian "Anglo Siamese Treaty" of 1909 yang dibuat oleh Inggeris dan Siam dgn tidak terlebeh dahulu berunding dengan baginda sbg Raja pemerentah negeri kelantan kpd kerajaan inggeris dlm tahun 1909

ARD/16: Ucapan DYMM Sultan Kelantan (Tuan Long Senik b Tuan Kundor) bergelar Sultan Mahmud IV Kelantan di upacara penubuhan Majlis Ugama Islam Kelantan. 24.12.15

ARD/20: Surat, gov spore kep raja kelantan 7.7.1893

ARD/22: SP43/6/1

ARD/24: Undang2 perlembagaan tubuh kerajaan kelantan bhg ke2: fasal viii: keputusan mesyuarat majlis kerajaan n kelantan

ARN/2: Copies of misc notes, records and correspondence btw 1773 and 1961 extracted (with permission of his son) from the personal note book of the late

Yang Teramat Mulia Tunku Besar Burhanuddin Ibni Yam Tuan Antah, Tunku Besar Sri Menanti.

ARK/4: Photostat copies of correspondence relating to the gift of the "Bunga Mas" to the King of England from the Sultan of Kedah and the Raja of Perlis (1909).

ARK/5/1 and 2: Surat daripada Sultan Muhd Jiwa Muazzam Shah kpd Capt Francis Light, dan kembali, dan juga ARK/6 (1773)

ART/16: Surat2 perisytiharan oleh Sultan Omar Ibni Almarhum Sultan Ahmad

ART/17: Surat dpd sultan zainal abidin kp FA Swettenham.

ARP/5: Celebration in Perak of the Diamond Jubilee 1897.

هذا الكتاب

كيف استجاب المسلمون المحدَثون للتحدّيات التي خلقتها مجابهة الكولونيالية على مستوى العلاقة بين الشريعة والقانون والدولة؟

في هذا الكتاب، تعقد عِزّة حسين -أستاذ السياسة والقانون في جامعة كامبردج- مقارنة بين الهند ومالايا (ماليزيا المعاصرة) ومصر، أثناء الحقبة الكولونيالية البريطانية، بغية تتبّع أثر تشكُّل النمط المعاصر من "القانون الإسلامي" وتحوّله. وتوضح حسين أن القانون الإسلامي ليس الشريعة فحسب، ولكنه كذلك بُنى مؤسّسية حاضرة، ومحتوى موضوعيٌّ، ومعجمٌ رمزيٌّ، وعلاقة بين الدولة والمجتمع. بكلمات أخرى: سياسات بُنيت من خلال مؤسّسات نشأت في سياق مجابهة الكولونيالية.

يروم الكتاب -إذًا- تقديم عرض جينيالوجي للقانون الإسلامي المعاصر، أو لـ"هجين" النُّظم القانونية الإسلامية المعاصرة، وتحليل مفاوضات النُّخبة حول الدين، والدولة، والمجتمع خلال الحقبة الكولونيالية البريطانية تحليلًا سياسيًّا، وتأريخ المقاربات الإسلامية المتداوَلة للقانون، والدولة، والهوية.

وتتخلّل الكتاب مباحث في العَلمانوية والحداثات الكولونيالية والمسلمة، كما يتضمّن مباحث في بروز القانون بوصفه أداةً للسيطرة، ومباحث أخرى ترتبط بسجالات حادّة سادت حقول الدراسات الإسلامية، والقانون المقارَن، والتاريخ، والسياسة المقارَنة.

طرحت هذه السجالات أسئلة حول كيفيّة تأسيس سلطة الدولة وإدامتها، وكيفيّة انتقال القانون من موقع إلى آخر، وجواز القول بأن الشريعة لا تزال واقعًا حيًّا في الدولة المسلمة الحديثة، ومعضلة مركزة القانون الإسلامي، وحصر الشريعة في قوانين الأسرة والشعائر، وكيف أنتجت تلك التحوّلات في الدولة المسلمة الإطار الذي يتمّ من خلاله التعبير عن الإسلام اليوم.

مدارات للأبحاث والنشر

٥ شارع ابن سندر - الزيتون - القاهرة

جمهورية مصر العربية

(٢+) ٠١٠٢٤٤٦٣٧٠/١/٢

info@madarat-rp.com

مدارات للأبحاث والنشر



9789776459342